اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۷۲ء

مدیر:
عبدالحمید کمالی

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۷۲ء)
مدیر	:	عبدالحمید کمالی
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۷۲ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۹۳
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۱۳ | اقبالیات: جولائی تا ستمبر، ۱۹۷۲ء | شمارہ: ۲

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی، پاکستان

جولائی ۱۹۷۲ء

مندرجات

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لئے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ‌جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انہیں دلچسپی تھی، مثلاً اسلامیات، مذہب، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، ادب، فن، آثاریات، وغیرہ۔

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لئے)

پاکستان	بیرونی ممالک
۱۵/- روپیہ	۵ ڈالر یا ۱.۷۵ پونڈ

قیمت فی شمارہ

۴/- روپیہ	۱.۵۰ ڈالر یا ۰.۵۰ پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت، ''اقبال ریویو'' ۳۳-۶/ڈی، بلاک نمبر ۶، پی-ای-سی-ایچ-سوسائٹی، کراچی-۲۹ کے پتہ پر ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی ذمہ‌دار نہ ہوگی۔

ناشر و طابع: عبدالحمید کمالی، معتمد مجلس ادارت و ناظم اقبال اکادمی پاکستان، کراچی

مطبع: الحمد پرنٹنگ انڈسٹریز

۲۹-۴۸، سعود آباد مارکیٹ، کراچی ۳۷۔

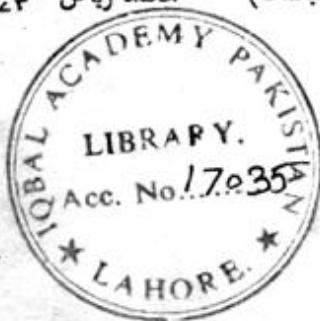
A

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

جلد ۱۳ جولائی ۱۹۷۲ء مطابق جمادی الاول ۱۳۹۲ھ شمارہ ۲

مندرجات

معاونین

پروفیسر بختیار حسین صدیقی — ڈپٹی ڈائرکٹر لائبریریز ، پنجاب ، لاہور

ایس۔ اے۔ واحد — نائب صدر ، اقبال اکادمی ، کراچی

رضی الدین صدیقی — امیر جامعہ اسلام آباد ، اسلام آباد

نذیر احمد — صاحب خزانہ ، اقبال اکادمی ، کراچی

رفیق خاور — دانشور ، کراچی

محمد ریاض — پروفیسر، سنٹرل گورنمنٹ کالج ، اسلام آباد

1

وجودی مظہریت

بختیار حسین صدیقی

مظہری نقطہ' نظر سے انسانی وجود کی توضیح کرنے کا نام وجودیت ہے۔ یہاں پر وجود اور زندگی میں تمیز کرنا ضروری ہے۔ انسان زندگی کا حامل ہے لیکن وہ وجود کا حامل نہیں بلکہ خود ہی وجود ہے۔ زندگی اچھی یا بری ہو سکتی ہے، کم یا زیادہ ہوسکتی ہے۔ وجود کے درجے نہیں ہوتے۔ وہ مکمل طور پر ہوتا ہے یا قطعاً نہیں ہوتا۔ یہی وہ مکمل وجود ہے، مظہری بیان کے ذریعے وجودیت جس کی وضاحت کرنا چاہتی ہے۔

مظہری بیان (phenomenological description) وجودیت کا اساسی منہاج (Method) ہے۔ چنانچہ وجودیت پر اکثر کتابوں میں ہمیں ''وجودیت اور مظہریت'' کا ذکر ملتا ہے۔ لیکن حال ہی میں ''وجودی مظہریت'' کی اصطلاح سامنے آئی ہے۔ مثلاً لوئی پن (Luijpen) کی جو کتاب ۱۹۶۳ میں پٹسبرگ سے شائع ہوئی اسکا نام ہی وجودی مظہریت (Existential Phenomenology) ہے۔ اس عنوان سے ظاہر ہوتا ہے کہ ''وجودی مظہریت'' گویا ایک واحد تصور ہے، دو مختلف تصورات کا مجموعہ نہیں۔ جو لوگ ''وجودی مظہریت'' کو ایک واحد فلسفہ کہتے ہیں، وہ مظہریت کو اس فلسفے کا منہاج اور وجودیت کو اسکا موضوع بحث قرار دیتے ہیں۔ میرے خیال میں مظہریت اور وجودیت کا یہ عقد قطعی ناموزوں اور ناجائز ہے۔ بحث طلب بات یہ ہے کہ کیا مظہریت کو وجودیت کا منہاج ہونا چاہئے؟ یا کیا وہ واقعی اس کی منہاج ہے یا ہو سکتی ہے؟ یا کیا وجودیت ایک کافی بالذات فلسفہ ہے جس کا کوئی اپنا مخصوص منہاج ہو؟ مظہری منہاج کی چار ایسی خصوصیات ہیں جو میرے خیال میں اسے وجودی تحقیق کے لئے قطعاً ناموزوں بنا دیتی ہیں۔ اس کے برعکس وجودیت کے چار ایسے اغراض ہیں جو اسے طبعی نقطہ' نظر سے سوچنے پر مجبور کرتے ہیں لیکن جسے مظہریت کوئی اہمیت نہیں دیتی۔

اولاً ، مظہریت چونکہ ماہیتوں اور جوہروں (essences) کا فلسفہ ہے۔ اس لئے وہ صرف کلیات سے غرض رکھتی ہے، جزئیات سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔

ثانیاً، حدوث اور امکان (contingency) کو چونکہ مظہریت طبعی نقطۂ نظر سے منسوب کرتی ہے ، اس لئے وہ صرف ان امور سے دلچسپی رکھتی ہے جو مسلمہ طور پر لازمی اور ضروری ہوں۔

اب آیئے وجودیت کی طرف۔ اس کی دلچسپی انسانوں سے ہے اور ان کی زندگی سے۔ اور انسان نہ تو کوئی کلی حقیقت ہیں اور نہ ہی ان کی زندگی ایسی ہے جس کا وجود لازمی اور ضروری ہو۔ انسان کی پہلے سے متعین کوئی عام فطرت یا کلی ماہیت نہیں ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہو اور ہر فرد واحد جس کی ایک مثال ہو۔ مزید برآں انسان کی زندگی حادث ہے اور ناگہاں۔ اس کے ناگزیر اور لابدی (necessary) ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ پس جہاں مظہریت ان امور سے بحث کرتی ہے جو اپنی ذات میں کلی ہیں اور ضروری، وجودیت ان چیزوں سے غرض رکھتی ہے جو صریحاً انفرادی ہیں اور ناگہاں ہیں۔

ثالثاً، مظہریت کا نقطۂ نظر خالصتاً عینی (eidatic) ہے۔ وہ دنیا سے نہیں بلکہ اس کے معنی و مقصود سے غرض رکھتی ہے۔ وہ ہے سائنس تحویل شدہ (reduced) ''خالص تجربے'' کی جس کا مقصد ماہیتوں کا ایک نظام مرتب کرنا ہے۔ اس کے برعکس وجودیت کا نقطۂ نظر قطعاً طبعی اور تجربی (empirical) ہے۔ اس کا مقصد انسان کی ماہیت کی نہیں بلکہ اس کے وجود کی وضاحت کرنا ہے۔ تاہم وہ مربوط اور مکمل علم کے مفہوم میں سائنس ہرگز نہیں۔ انسانی وجود منفرد ہے اور بے مثل۔ اسے کسی اصول کے تحت منظم نہیں کیا جا سکتا۔ پروفیسر ارل (Earle) نے وجودیت کو ''خود نوشتہ وجودیاتی سوانح عمری'' (ontological autobiography) کا نام دیا تھا، لیکن بعد میں وہ اس کے وجودیاتی ہونے پر بھی شک کرنے لگا۔

رابعاً ، نقطۂ نظر کے علاوہ ان دونوں کا موضوع بحث بھی مختلف ہے۔ مظہریت ماورائی (transcendental) شعور سے بحث کرتی ہے۔ اس کا مقصد تعقل (noesis) اور شے، متعلقہ (noema) کی فکری مقصودیت (intentionality) کی وضاحت کرنا ہے ، جس کا وضاحت کرنے والے کی اپنی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا یعنی وہ عینی سائنس ہے غیر شخصی داخلیت (subjectivity) کی۔ اس کے

برعکس وجودیت جذبی شعور سے بحث کرتی ہے۔ اس کا مقصد فکر (care)، اضطراب (dread)، مایوسی (despair)، لغویت، بوریت، گھن (nausea) وغیرہ کی جذبی مقصودیت کی وضاحت کرنا ہے، جس کا ہماری اپنی زندگی سے گہرا تعلق ہے۔ یعنی وہ مطالعہ ہے ہماری شخصی داخلیت کا۔

اغراض و مقاصد، موضوع بحث اور نقطۂ نظر کے اعتبار سے مظہریت اور وجودیت میں جو فرق اوپر بیان کیا گیا ہے، اس سے یہ بات قطعئی واضح ہے کہ مظہریت جو ماورائی داخلیت کی عینی سائنس ہے کبھی بھی وجودیت کا منہاج نہیں بن سکتی جو کہ نہ خود سائنس ہے اور نہ ہی جس کا نقطۂ نظر عینی۔ لیکن اس کے باوجود وجودیوں (existentialists) نے مظہریت کو اپنا منہاج بنایا۔ آیئے اب ہم دیکھیں کہ انہوں نے اس کے کون سے اصول اپنائے اور اپنے نقطۂ نظر کے مطابق بنانے کے لئے ان میں کیا کچھ تبدیلیاں کیں۔

شعور کی مقصودیت، مظہریت کا کلیدی تصور (key-concept) ہے۔ مقصودیت سے مراد یہ ہے کہ شعور خالی خولی شعور نہیں۔ اس کا ہمیشہ کوئی نہ کوئی مقصود یا ذہنی معروض (object) ہوتا ہے یعنی شعور ہمیشہ کسی شےء کا شعور ہے۔ وجودیوں نے مقصودیت کے اس تصور کو اپنایا، لیکن اپنے مفید مطلب بنانے کے لئے انہوں نے اس کا رخ باطن سے خارج کی طرف موڑ دیا۔ ہسرل کی فکری مقصودیت اس طرح وجودیوں کے یہاں جذبی مقصودیت اور غیر شخصی داخلیت، شخصی داخلیت بن گئی۔ جذبے کی اس ٹھوس (concrete) داخلیت کے ذریعے وجودیوں نے نہ صرف انسانی وجود کو بلکہ وجود کے عام مفہوم (being in general) کو بھی سمجھنے کی کوشش کی۔ اصول مقصودیت ان کے نزدیک وجودیت ہی کی نہیں بلکہ علم الوجود یا وجودیات (Ontology) کی بھی اساس ہے۔ ہائیڈیگر (Heidegger) اور سارتر (Sartre) نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ علم الوجود کا تصور ہی مظہریت کے بغیر ممکن نہیں۔

وجودیوں کا دعویٰ ہے کہ انسان کا وجود اس کی ماہیت پر مقدم ہے۔ ابتدا میں انسان فقط وجود ہوتا ہے، بعد میں ارادے اور عمل کی پوری آزادی کے ساتھ وہ خود اپنی ماہیت کی تشکیل کرتا ہے۔ پس ماہیت سے معرا انسانی وجود، وجودیت کی نظر میں اساسی حیثیت رکھتا ہے، جب کہ مقصودیت یعنی شعور کا کسی شےء کا شعور ہونا مظہریت کا سنگ بنیاد ہے۔ انسانی وجود کے متعلق وجودیوں کا خیال یہ ہے کہ وہ اپنی ذات میں محدود نہیں بلکہ لازمی اور لابدی طور پر کسی دوسری شےء یا شخص سے وابستہ ہے۔ انسانی وجود مترادف ہے شعور

کے ، جو مظہریوں (phenomenologists) کے نزدیک ہمیشہ کسی شے، کا شعور ہے۔ یہ شے جس کا ہم شعور میں ادراک کرتے ہیں مظہریت کا عینی معروض نہیں بلکہ وجودیت کا حقیقی اور شخصی معروض ہے۔ پس مقصودیت ، ایک دوسرے مفہوم ہی میں سہی ، وجودیت کی بھی اصل اساس ہے۔

تمام وجودیوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انسانی وجود یا شعور ہمیشہ کسی شے، کا شعور ہے۔ لیکن یہ دوسری شے، کیا ہے ؟ اس سوال کے جواب پر وہ دینی (religious) اور دہری (atheistic) وجودیوں کے دو گروہوں میں بٹ جاتے ہیں۔ کرکیگارڈ (Kierkegaard)) ' مارسل (Marcel) ' جیسپرز (Jaspers) ' بوبر (Buber) وغیرہ پہلی قسم کے وجودیوں میں آتے ہیں اور ہائیڈیگر، سارتر ، کامیو (Camus) ' مرلو پونتی (Marleau Ponty) وغیرہ دوسری قسم کے وجودیوں میں۔ دینی وجودی کہتے ہیں کہ شعور ہمیشہ خدا کا شعور ہے۔ اس کے برعکس دہری وجودیوں کا کہنا ہے کہ وہ ہمیشہ دنیا کا شعور ہے۔ ایک گروہ کے خیال میں انسان خدا میں ڈوبا ہوا وجود ہے اور دوسرے کے خیال میں دنیا میں '' پھینکا ہوا '' وجود۔ دنیا انسان کے امکانات ، اس کے آزاد منصوبوں (projects) کا افق ہے۔ لیکن یہ دنیا ہسرل کی ''روزمرہ کی دنیا'' نہیں جو شعور کے اندر ہی واقع ہے، یہ دنیا سائنس کی وہ طبعی دنیا ہے ، '' خالص تجربے '' تک رسائی حاصل کرنے کے لئے ، ہسرل نے جسے تحویل (reduction) کی نذر کر دیا تھا۔

مظہریت کی دنیا معنی و مقصود کی دنیا ہے۔ یہ معنی اور مقصود ایک نئے قسم کے معروض ہیں جو مظہری بیان کے دوران خود بخود واضح ہوتے چلے جاتے ہیں۔ بے لاگ بیان اور وضاحت مظہریت کا دوسرا کلیدی تصور ہے۔ مظہریت اشیا' کے اسباب و علل (causes) نہیں دریافت کرتی بلکہ ان کی صرف بے لاگ وضاحت کرتی ہے۔ وجودیت بھی اشیا' کی صرف وضاحت کرتی ہے۔ کوئی شے، جیسی کہ وہ شعور میں ظاہر ہو، ویسے ہی اسے بیان کر دینا اس کا بھی اصل مقصود ہے۔ لیکن جہاں مظہریت تعقل اور شے، متعلقہ کے ماورائی شعور پر کمندیں پھینکتی ہے ، وجودیت مخصوص جذبی کیفیات (moods) پر مشتمل طبعی شعور کی وضاحت پر قناعت کرتی ہے۔ ان ہی کیفیات کی وضاحت کے ذریعے اس کے نزدیک انسانی وجود کے معنی ہم پر منکشف ہوتے ہیں۔ کرکیگارڈ نے مایوسی اور اکتاہٹ (boredom) ، ہائیڈیگر نے فکر اور اضطراب ، سارتر نے گھن اور لغویت ، جیسپرز نے تحدیدی مقامات (limit situation) اور خاموشی

کی اسی نقطۂ نظر سے توضیح کی ہے۔

شعور کا ہمیشہ کسی شئے کا شعور ہونا اور اس شئے کی جو کہ شعور کا معروض ہے بے لاگ وضاحت کرنا —۔ یہ ہیں مظہری منہاج کے وہ دو بنیادی اصول جنہیں وجودیوں نے انسانی وجود کی وضاحت کی اساس بنایا۔ کرکیگارڈ نے لاشعوری طور پر انکی پیروی کی۔ ہائیڈیگر، سارتر ، کامیو، پونتی ، مارسل ، جیسپرز وغیرہ نے شعوری طور پر انہیں اپنایا۔ لیکن ان میں سے کسی نے ہسرل کے ''ماورائی شعور''، ''ماورائی انا''، ''ماورائی تحویل'' اور ''عینی تحویل'' سے کوئی تعلق نہیں رکھا، اسلئے کہ ان کا مقصد تو اسی ٹھوس وجود کی وضاحت کرنا ہے جسے ہسرل لاپروائی سے تحویل کی نذر کر دیتا ہے اور جو انکے نزدیک یا تو دنیا سے ''مڈبھیڑ'' (encounter) ہے یا وجود سے ''مکالمہ'' یا خدا کے سامنے ''حضوری'' (presence) - عینی تصورات کو خیرباد کہکر اور ماورائی شعور کی بجائے طبعی شعور پر زور دیکر مظہریت ہسرلی مفہوم میں مظہریت نہیں رہتی - عینی پس منظر سے جدا کر کے اسے مظہریت ہرگز نہیں کہا جاسکتا۔ وجودیوں کو چاھئے کہ اپنے نقطۂ نظر کے اظہار کے لئے وہ کوئی دوسرا لفظ استعمال کریں اور مظہریت کے لفظ کو اسی مفہوم کے لئے وقف رہنے دیں جو ہسرل نے اسے دیا ہے۔

وجودیت کی تاریخ شعور کی ''مقصودیت'' کے ایک بالکل ہی نئی سمت میں ارتقاء کی تاریخ ہے۔ یہ نئی سمت ماورائی شعور کے برعکس طبعی شعور ہے۔ مارٹن ہائیڈیگر نے اس نئی سمت میں پہلا قدم اٹھایا۔ وہ اپنے استاد ہسرل سے اس بات پر متفق ہے کہ اگر مظہر سے مراد وہی کچھ ہے جو کچھ کہ شعور میں ظاہر ہو خواہ وہ کسی طریقہ سے ظاہر ہو، تو ہم مظہر کو حسی تجربات تک محدود نہیں رکھ سکتے۔ خواھشات، احساسات، محبت، نفرت، سیاسی ادارے اور فلسفیانہ نظریئے سب ہی شعور میں اتنے ہی حقیقی طور پر ظاھر ہوتے ہیں جتنے کہ رنگ و بو وغیرہ، گو ان کے ظاھر ہونے کے طریقے مختلف ہیں- مثلاً میرے داخلی جذبات اور احساسات خارجی اشیا سے کچھ زیادہ ہی مجھ پر ظاھر ہوتے ہیں (۱)۔ لیکن یہاں ان دونوں کے راستے الگ ہو جاتے ہیں۔ ہسرل نے شروع سے آخر تک مظہر کو فکری شعور تک محدود رکھا کیونکہ اس کا مقصد ذاتوں اور ماہیتوں کا ایک مابعد الطبعیاتی نظام مرتب کرنا تھا۔ ہائیڈیگر نے اس کا رخ ماقبل فکر کے شعور کی طرف موڑ دیا جو اس کے خیال میں وجود (being-in-general) سے ایک براہ راست مکالمہ (dialogue) ہے۔ ہسرل کے

یہاں شعور کسی شئے کا شعور تو ہے لیکن یہ شئے شعور کے اندر ہی واقع ہے۔ اس کے باہر اس کا کوئی وجود نہیں۔ یہ محض ایک عینی معروض (object) ہے۔ ھائیڈیگر کے یہاں شعور ہمیشہ کسی دوسری شئے کا شعور ہے جو کہ خود شعور نہیں۔ پس هسرلی مقصودیت ایک علمیاتی (epistemological) مقصودیت ہے جب کہ ھائیڈیگر کے یہاں مقصودیت وجودیاتی (ontological) اہمیت کی حامل ہے کیونکہ وہ وجود سے ہم کلام ہونے کا دوسرا نام ہے۔ پہلی قسم کی مقصودیت علم و ادراک کی سطح پر ابھرتی ہے اور دوسری قسم کی جذبہ اور احساس کی سطح پر۔

ماقبل فکر کا شعور (pre-reflective consciousness) وسیع مفہوم میں وجود سے ہمکلام ہونے کا شعور ہے۔ مقصودی اعتبار سے انسانی وجود کی وضاحت کرنا اس منزل تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے۔ وجود سے کیا مراد ہے؟ اس کے کیا معنی ہیں؟ یہ بات صرف انسان کے وجود کی وضاحت کرنے سے ہم پر واضح ہوتی ہے۔ انسانی وجود ھائیڈیگر کے نزدیک اساسی حیثیت نہیں رکھتا۔ وہ صرف ایک ذریعہ ہے، واحد ذریعہ ہی سہی، عام مفہوم میں وجود کے مفہوم کو سمجھنے کا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو وجودی (existentialist) نہیں کہتا بلکہ ماہر وجودیات (ontologist) کہتا ہے۔

آیئے اب ہم دیکھیں کہ انسانی وجود کے اس کے نزدیک کیا معنی ہیں؟ انسان اس کے نزدیک ایک ایسا وجود ہے جس کی پہلے سے متعین کوئی ماہیت نہیں۔ وہ کوئی شے، نہیں ہے جس کی صفات یا ماہیت (essence) اس کے وجود میں آنے سے قبل متعین کر دی گئی ہوں۔ اس کا وجود اس کی ماہیت پر مقدم ہے۔ اسے اپنے وجود میں آنے پر تو کوئی اختیار نہیں لیکن اپنی ماہیت کی تشکیل کرنے کی پوری آزادی حاصل ہے۔ وہ ایک ایسا وجود ہے جسے اپنی ماہیت کی تشکیل کی مکمل آزادی دے کر دنیا میں "پھینک دیا" گیا ہے۔ اس کا وجود مترادف ہے شعور کے جو ہمیشہ کسی دوسری شئے کا شعور ہے۔ یہ دوسری شئے دنیا میں اس کے اپنے "امکانات" (possibilities) کے سوا کچھ نہیں۔ مقصودی اعتبار سے انسان نام ہے منصوبے (project) اور ماورائیت (transcendence) کا۔ انسان کی کوئی متعین ماہیت نہیں، اس لئے وہ ماہیت بننے کا ایک منصوبہ ہے۔ وہ سدا اپنے امکانات میں ہے۔ مستقبل میں ہمیشہ چھلانگیں لگاتے رہنا اس کا مقسوم ہے۔ اپنے کسی ایک امکان کو پورا کر کے دوسرے امکانات کو پورا کرنا اس کی اصل ہستی ہے۔ وہ اپنا ماضی نہیں بلکہ ہمیشہ اپنا مستقبل ہے۔

وہ ماہیت نہیں ، ماہیت بننے کا ایک منصوبہ ہے۔ وہ ہمیشہ اپنے آپ سے باہر (outside) اور آگے آگے (ahead) ہے۔ وہ جو کچھ ہے اس سے ماوراء ہے۔ وہ ماورائیت ہے۔ منصوبہ اور ماورائیت ------یہ ہیں دو ارکان انسانی وجود کے۔ اس مفہوم میں انسان آزاد نہیں بلکہ فی نفسہ آزادی ہے۔ وہ وہ کچھ نہیں ہے جو کہ وہ ہے ، بلکہ وہ کچھ ہے جو کہ وہ نہیں ہے۔ اس بات کا کشف اسے اضطراب (dread) کے سمندر میں دھکیل دیتا ہے جہاں اسے اپنے لاشئے (nothing) یعنی کچھ نہ ہونے کا بھر پور ادراک ہوتا ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ کچھ نہیں ہے اور اس لئے اسے ہمیشہ کچھ نہ کچھ بنتے رہنا ہے۔ وہ آزادی سے اپنا پیچھا نہیں چھڑا سکتا کیونکہ آزادی ہی اس کی اصل ہستی ہے۔

ہسرلی مقصودیت تعقل (noesis) اور شئے متعلقہ (noema) کی بے جان فکری مقصودیت تھی۔ وہ ہمیشہ فکری شعور تک محدود رہی۔ ہائیڈیگر نے اس میں جذبہ کی روح پھونکی ، منصوبہ اور ماورائیت کی ایک ٹھوس شکل بخشی اور تحویل (reduction) کی گمنامی سے نکال کر اسے انسان کے عین دل میں جگہ دی۔ ''اشیاء کی طرف واپس لوٹو'' ! ''روزمرہ کی دنیا'' کی وضاحت کرو! ہسرل کے ان نعروں کے بعد ، ہر چند ان کا مفہوم فکری و عینی سہی ، شعور اور اس کی مقصودیت کا دامن اس طرح وسیع ہونا ایک قدرتی امر تھا۔

وجود اور زمانہ (Being and Time) میں ہائیڈیگر اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسانی وجود یا شعور وجود تک رسائی کا واحد ذریعہ ہے جس طرح خیالات (Ideas) میں ہسرل شعور کی مقصودیت کو ''خالص تجربہ'' تک پہنچنے کا واحد ذریعہ سمجھتا ہے۔ بعد میں ''روز مرہ کی دنیا'' نے ہسرل کے یہاں اولیت حاصل کر لی۔ اسی طرح وجود نے ہائیڈیگر کے یہاں کلیدی حیثیت اختیار کر لی اور انسانی وجود کی حیثیت ثانوی (secondary) اور انفعالی (passive) ہوگئی۔ اب شعور ایسی شاہراہ نہیں رہا جس پر چل کر انسان از خود وجود کی منزل مقصود تک پہنچ جائے۔ اس کے برعکس وہ وجود کے لطف و کرم کا دست نگر ہوگیا۔ گویا انسان ایک فعال (active) ہستی نہیں بلکہ محض ایک انفعالی وجود ہے۔ وہ ایک الہام وصول کرنے والی ہستی ہے۔ اپنی حالیہ تحریروں بالخصوص 'انسان پرستی پر ایک خط' (Letter on Humanism) میں ہائیڈیگر لکھتا ہے کہ یہ وجود کا انتہائی لطف و کرم ہے کہ وہ خود انسان پر ''کھلتا'' اور ظاہر ہوتا ہے ورنہ انسان کی تو یہ مجال نہیں کہ وہ اس کا راز فاش کرے۔

وجود کے لطف و کرم کا شعور کی مقصودیت یعنی منصوبہ اور ماورائیت سے کوئی تعلق نہیں ہے، اسلئے اس پر زور دیکر مظہریت کا دامن ہائیڈیگر کے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے ۔ انسانی منصوبوں کے بجائے اب وہ زبان کے مطالعہ کو اہم سمجھتا ہے اور الفاظ کے بھولے بسرے اصل معانی بحال کرنے پر زور دیتا ہے ۔ اسی کے ذریعہ اس کے خیال میں وجود کے لطف و کرم کے دروازے انسان پر کھلتے ہیں ۔ زبان اپنی اصل (original) حالت میں معنی سے بھر پور ہوتی ہے ۔ اس زبان کو انسان کی آواز نہیں کہا جا سکتا ۔ یہ خود وجود کی آواز ہوتی ہے ۔ انسان جب بولتا ہے تو دراصل وہ خود نہیں بولتا بلکہ وجود اُس سے گویا ہوتا ہے ۔ ''دوسری صلاحیتوں اور آلات کی طرح زبان بھی انسان کی ملکیت نہیں، یہ تو اسکی مالک ہے اور اس پر پوری طرح حاوی''(۲) - سوچنے اور بولنے سے پہلے ہی وجود انسان سے ہمکلام ہوتا ہے اور فکر، زبان اور منطق کی تشکیل کے امکانات پیدا کرتا ہے ۔ یہ خاموش زبان، یہ ''نہ بولے ہوئے الفاظ'' انسانی مطالب کے حامل نہیں ہوتے ۔ یہ تو ایک ''مقدس'' زبان ہے، ایک رمزی زبان جس سے ہمیں وجود کا عرفان حاصل ہوتا ہے(۳) ۔ پس انسان کو چاہیئے کہ وہ خاموش رہے تاکہ شاعر اور ''مفکر'' اسکی جگہ بول سکیں ۔ ان کے پاس ''نہ بولا ہوا لفظ'' ہے بلکہ لفظ انکا مالک ہے ۔ شاعر کو وجود کے لطف و کرم پر یقین ہوتا ہے ۔ وہ بے نام وجود کو نام دے سکتا ہے(۴) ۔ جہاں تک وجود کے ہمکلام ہونے کا سوال ہے، صرف ''مفکر'' ہی اسکا اہل ہے ۔

زبان کی اہمیت پر زور دے کر ہائیڈیگر ایک مرتبہ پھر مظہریت کی اقلیم میں داخل ہوجاتا ہے، لیکن اسی لمحہ وہ یہ کہتا ہوا کہ ''انسان وجود کا ہمسایہ ہے''(۵) فوراً اس سے باہر نکل جاتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ ''انسان وجود کا آقا نہیں بلکہ اسکا گڈریا ہے''(۶) ۔ شاعر اور ''مفکر'' اس کے مسکن کے ''پاسبان'' ہیں ۔ یہاں پر یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ وجود سے ہائیڈیگر کی مراد خدا ہرگز نہیں ۔ خدا تو دوسری ہستیوں کی طرح ایک خاص ہستی ہے ۔ وجود ہر خاص ہستی سے الگ اور دور ہے ۔ تاہم وہ کسی اور ہستی کی بہ نسبت، خواہ وہ پتھر، حیوان، فن پارہ یا مشین ہو، خواہ فرشتہ یا خدا، انسان سے زیادہ قریب ہے(۷) ۔ ہائیڈیگر خدا کے وجود یا عدم وجود کی بحث میں نہیں پڑنا چاہتا ۔ وہ خدا سے اپنے آپکو بے نیاز رکھکر اس سے کہیں پرے چلا جاتا ہے اور جرمن صوفی ایخ ہارٹ (Eckhart) کی طرح

جیسے وہ ''نظریئے اور زندگی کا قدیم ماہر'' کہتا ہے، الہ سے الوہیت، الوہیت سے تقدیس اور تقدیس سے وجوداکبر کی سچائی کی طرف بڑھتا ہے ۔ یہ سب تصوف کی رمزی زبان ہے، مظہریت یعنی شعور کی مقصودیت سے اسکا کوئی تعلق نہیں ۔ مظہریت کی آڑ میں ہائیڈیگر شاعروں اور صوفیوں کی قبا پہن لیتا ہے جو اس خطرے کی نشاندھی کرتا ہے کہ اگر احتیاط نہ برتی جائے تو مظہریت سریت (mysticism) اور تصوف کے اندھیرے میں غائب ہو جاتی ہے ۔

ہائیڈیگر کی طرح سارتر بھی فکری شعور کے بجائے ماقبل فکر کے شعور سے ابتدا کرتا ہے اور پہلی ہی کوشش میں ہسرلی مقصودیت کو ''ماورائی انا'' سے سبکدوش کر دیتا ہے ۔ ''ماورائی انا'' شعور کی موت ہے(۸) - شعور خود ہی مقصودیت ہے ۔ اسکے ''اندر'' یا ''پیچھے'' کوئی انا نہیں ہے جسے شعور کا حامل کہا جا سکے۔ انا شعور کا حامل نہیں بلکہ اسکا معروض ہے اور اسلئے وہ بھی دوسری چیزوں کی طرح شعور کے باہر دنیا میں ایک چیز ہے(۹) - شعور کسی شئے ہی کا شعور نہیں بلکہ وہ ہمیشہ کسی دوسری شئے کا شعور ہے جو کہ خود شعور نہیں ۔ یہ دوسری چیز دنیا ہے ۔ پس شعور دنیا کا شعور ہے نہ کہ داخلی کیفیات کا شعور جنہیں سنبھالنے کیلئے کسی انا کی ضرورت پڑے ۔ جذبات ، احساسات اور خیالات سب ہی شعور کے معروض ہیں نہ کہ خود شعور۔ شعور ایک بالکل ہی غیر شخصی وجود ہے - داخلیت نام کی اس میں کوئی شئے نہیں - ہر شئے شعور سے باہر ہے، جذبات، احساسات اور انا بھی - ہمیں صرف یہ کہنے کا حق ہے کہ ''وہاں شعور ہے'' (۱۰)، ''میرا'' ، ''تمہارا'' یا ''اسکا'' شعور کہنے کا کوئی حق نہیں ۔

ہسرل نے نفسیاتی انا کو ''ماورائی انا'' کی نذر کیا۔ سارتر نے ''ماورائی انا'' کو دنیا پر تج دیا ۔ شعور کو انا سے سبکدوش کرنے کے بعد سارتر نے اپنی کتاب ''وجود و لاشیئیت'' (Being and Nothingness) میں انسانی وجود یا شعور کی اس طرح وضاحت کی ہے :—

۱— شعور فقط شعور ہے ۔ اس کے اندر کوئی شئے نہیں ہے ۔ ہر شئے شعور سے باہر ہے، جذبات، احساسات اور انا بھی ۔ شعور کوئی شئے نہیں بلکہ لا شئے (nothing) ہے ۔ لاشیئیت ہی اسکی اصل ہستی ہے۔ یہ لاشیئیت کیا ہے ؟ منطقی اعتبار سے لاشیئیت کی کوئی تعریف نہیں کی جا سکتی ۔ شعور کے ساتھ اسکا خصوصی تعلق ہی اسکی اصل تعریف ہے ۔ یہ تعلق نہیں کہنے، نفی کرنے یا سنفیت (nihilation) کا تعلق ہے ۔ سارتر کے یہاں اسکی وہی حیثیت ہے جو

هسرل کے یہاں تحویل (reduction) کی ہے۔ منفیت کے ذریعہ شعور اپنی ماھیت کی نفی کرتا ہے، اپنے آپکو دنیا سے نوچ کر الگ کرتا ہے اور مقصود کی تلاش میں دوبارہ اس سے پیوست ہوتا ہے۔ تحویل اور مقصودیت دونوں ھی سارتر کے یہاں نفی کا روپ دھارتے ھیں۔ شعور کوئی شئے نہیں ہے۔ دنیا سے بھی اسکا تعلق نہیں یا نفی کا تعلق ہے۔ شعور دنیا اور اسکی چیزوں کو فرض ھی اسلئے کرتا ہے کہ اپنے آزاد منصوبوں کے ذریعہ انکی نفی کرے۔ منفیت کا یہ تصور تحویل اور مقصودیت کی وہ انتہائی شکل ہے جس میں مظہریت کا دامن پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔

۲- هسرل کے یہاں تحویل ایک فکری عمل ہے۔ اسکے نتائج علم و ادراک کی صورت میں ظاہر ہوتے ھیں۔ سارتر کے یہاں منفیت کوئی فکری عمل نہیں۔ یہ ماقبل فکر کے شعور میں ظاہر ہوتی ہے اور ھم پر یہ بات واضح کرتی ہے کہ شعور اپنی موجودگی کا شعور ہے نہ کہ اسکے متعلق اپنے علم کا شعور۔ ھر تجربہ اپنے موجود ہونے کا شعور ہے۔ یہی ماقبل فکر کا شعور فکری شعور کی اساس ہے۔ لیکن اگر شعور اپنی ذات کا علم نہیں بلکہ اپنی موجودگی کا احساس ہے تو اس سے اسکی مقصودیت یکسر ختم ہو جاتی ہے جو مظہریت کا سنگ بنیاد ہے۔ اگر شعور ھمیشہ کسی دوسری شئے کا شعور ہے جو کہ خود شعور نہیں تو پھر ھم یہ کیسے کہہ سکتے ھیں کہ وہ محض اپنی موجودگی کا شعور ہے۔

۳- مظہریت کے علمبردار ہونے کے باوصف سارتر جب یہ کہتا ہے کہ شعور محض اپنی موجودگی کا شعور ہے تو اس سے اسکی مراد یہ ہے کہ وہ ایک ایسا وجود ہے جسکی پہلے سے متعین کوئی ذات یا ماھیت نہیں۔ یعنی وہ محض وجود ہے، فقط وجود، مطلقاً وجود، بھر پور وجود اور اسکے علاوہ کچھ نہیں۔ اسکی ماھیت نوشتۂ تقدیر نہیں جو پیدائش کے ساتھ اسے ورثہ میں ملے۔ اسکی تخلیق شعور کے ذمہ ہے۔ اسکا خالق انسان کا اپنا فیصلہ اور ارادہ ہے۔ پس شعور ماھیت نہیں بلکہ ماھیت بننے کا ایک منصوبہ ہے۔ ماھیت ھمیشہ اس کے سامنے ہوتی ہے، اس سے ماوراء۔ اس مفہوم میں وہ انسانی وجود کی اساس نہیں بلکہ ھمیشہ اسکے ''امکانات'' ہے۔ انسان کبھی وہ نہیں ہوتا جو کہ وہ ہے بلکہ ھمیشہ وہ ہوتا ہے جو کہ وہ نہیں ہے یعنی اپنے ''امکانات''۔ وہ ماھیت نہیں؛ ماھیت بننے کا ایک منصوبہ ہے۔ اسکا وجود اسکی ماھیت پر مقدم اور حاوی ہے۔

۴۔ اگر شعور کوئی شئے نہیں، اگر اسکا وجود ہمیشہ اسکی ماہیت پر مقدم ہے تو وہ سرتا پا آزادی ہے، مطلق (absolute) آزادی۔ اسے اپنی ماہیت کی تخلیق کرنے کی ہی آزادی نہیں بلکہ تخلیق شدہ ماہیت سے بھی کوئی سروکار نہ رکھنے کی بھی آزادی ہے۔ وہ سدا اپنے ''امکانات'' ہے، وہ امکانات جو ابھی تک پورے نہیں ہوئے ہیں۔ پورا ہونے کے بعد امکان امکان نہیں رہتا بلکہ ماہیت بن جاتا ہے اور انسان ماہیت نہیں، ماہیت بننے کا ایک منصوبہ ہے۔ امکان کی حیثیت سے مستقبل میں ہمیشہ چھلانگیں لگاتے رہنا اسکا مقسوم ہے۔ اسکی آزادی مطلق ہے اور مکمل۔ اسکی کوئی حد نہیں ہے اور نہ ہی انسان کبھی اس سے رخصت لے سکتا ہے۔ وہ ہمیشہ کیلئے اپنے لئے کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا۔ ہر لمحہ از سر نو اپنی تخلیق کرنے ہی میں اسکی آزادی مضمر ہے۔ یہ احساس ہمیشہ اسے اضطراب (anguish) میں مبتلا رکھتا ہے جہاں لاشیئیت اسکا پیچھا نہیں چھوڑتی۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ لا شئے ہے اور یہ کہ اسے سدا کوئی نہ کوئی شئے بنتے رہنا ہے۔ اس مفہوم میں آزادی آزادی نہیں رہتی بلکہ ایک سزا بن جاتی ہے جس سے وہ جیتے جی رہائی حاصل نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ سارتر کبھی یہ نہیں کہتا کہ انسان آزاد ہے بلکہ ہمیشہ کہتا ہے کہ اسے سزاءً آزاد کر دیا گیا ہے (condemned to freedom)۔

یہاں پر ایک بات اور یاد رکھنا ضروری ہے۔ آزادی انسان کی صفت یا ماہیت نہیں بلکہ اسکا وجود ہے۔ آزادی ہی اسکی ہستی ہے، اسکے وجود کا ترکیبی جزو۔ وہ فی نفسہ آزادی ہے، کیونکہ وہ واحد مخلوق ہے جو ''نہیں'' کہنے پر قدرت رکھتی ہے۔ ''نہیں''، نفی اور منفیت آزادی کا کردار ہے۔ مقصودی اعتبار سے شعور ہر شئے کی نفی کرتا ہے جس میں اسکی اپنی ذات بھی شامل ہے۔ شعور کوئی شئے نہیں ہے۔ وہ وہ ''امکانات'' ہے جو ابھی تک پورے نہیں ہوئے ہیں۔ اپنے کسی ایک امکان کو پورا کرنے کیلئے ضروری ہے کہ وہ طبعی مفہوم میں دنیا کی نفی کرے۔ نفی کرنے سے مراد دنیا کو منہدم کرنا نہیں، کیونکہ اسے منہدم کرنا تو خود شعور کو منہدم کرنا ہے۔ دنیا اگر نہ ہوگی تو شعور اپنے منصوبوں کے ذریعہ نفی کس کی کریگا؟ آزادی ہمیشہ ایک صورت حال (situation) کو فرض کرتی ہے۔ یہ صورت حال دنیا ہے اور اسکی چیزیں۔ ان ہی کی نفی یا تحویل کرنا آزادی یا شعور کا مقسوم ہے۔ نفی کرنے سے مراد یہ ہے کہ شعور اپنے امکانات کو

پورا کرنے کیلئے انہیں آلہ (instrument) کے طور پر استعمال کرے۔

۵۔ آزادی ہمیشہ ایک صورت حال کو فرض کرتی ہے، اسلئے شعور خالی خولی شعور نہیں بلکہ دنیا کا شعور ہے۔ دنیا آلات کا ایک نظام ہے جس کے ذریعہ شعور اپنے ''امکانات'' کو پورا کرتا ہے۔ پس انسان دنیا میں ڈوبا ہوا وجود (being-in-the-world) ہے۔ دنیا انسان کیلئے ہے اور انسان دنیا کیلئے۔ ان کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ مظہری اعتبار سے انکی وحدت لازم آتی ہے۔ لیکن جب سارتر شعور کو ''وجود برائے خود'' (being-for-itself) کا نام دیتا ہے اور اسکے معروض یعنی دنیا کو ''وجود بذات خود'' (being-in-itself) کا اور انکی وضاحت اس طرح کرتا ہے کہ شعور لاشیئیت یا آزادی کے مفہوم میں ایک قطعی غیر متعین وجود ہے، اور دنیا معروضی حیثیت سے کلیتاً ایک ٹھوس اور متعین وجود، تو مظہریت کا دامن ایک مرتبہ پھر اسکے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور وہ اسی فرانسیسی عقلیت (rationalism) کی طرف بڑھتا نظر آتا ہے جس کی کبھی اس نے پر زور تردید کی تھی۔ وجود برائے خود اور وجود بذات خود کی تقسیم خالصتاً عقلی تقسیم ہے۔ شعور کا لاشئے ہونا اور دنیا کا ایک ٹھوس شئے ہونا بھی جدلیاتی (dialectical) عقل کی تخلیق ہے۔ اس سے اس بات کی تکذیب ہوتی ہے کہ انسان دنیا میں ڈوبا یا ''پھینکا ہوا'' وجود ہے۔ مظہریت موضوع (subject) اور معروض (object) میں تفریق نہیں کرتی۔ شعور میں یہ دونوں اس طرح مدغم ہوئے ہیں کہ انہیں کسی صورت الگ نہیں کیا جا سکتا۔

۶۔ دنیا کے بغیر آزادی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ انسان کوئی بنی بنائی چیز نہیں ہے۔ وہ سب کچھ اپنے عمل سے بنتا ہے۔ دنیا کی چیزوں کو آلات کے طور پر استعمال کرکے وہ خود اپنی تخلیق کرتا ہے۔ پس ہونا (being) مترادف ہے کرنے (doing) کے۔ وجود وجود نہیں ہے اگر وہ عمل کا سرچشمہ نہیں ہے۔ وجود اپنی جگہ پر ضرور اہم ہے لیکن یہ اہمیت اسے جوش عمل سے حاصل ہوتی ہے۔ عمل پر زور دیکر مقصودیت شعور کے جامے سے باہر نکل پڑتی ہے اور سارتر، مارکس (Marx) کی طرح ہمیں یہ کہتا نظر آتا ہے:

تجھے دنیا کو سمجھنے کی ہوس ہے اے کاش
تجھے دنیا کو بدل دینے کا ارماں ہوتا

ھسرل نے تحویل کو مقصودیت کی شکل بدلنے کا ذریعہ بنایا تھا۔ سارتر منفیت

کے ذریعہ دنیا کو بدلنا چاھتا ھے جس کا شعور کی مقصودیت سے کوئی تعلق نہیں۔ دنیا کی نفی کرنے کے جوش میں وہ مظہریت کو بالائے طاق رکھ دیتا ھے اور ایک وجودی قسم کی مارکسیت کا مبلغ بن جاتا ھے ۔

۷۔ منفیت کے ذریعہ شعور پہلے اپنے آپکو دنیا سے نوچ کر الگ کرتا ھے اور پھر اسے بدلنے کا منصوبہ بناتا ھے۔ دنیا سے اپنے آپکو نوچ کر الگ کرکے شعور کے اندر کچھ باقی نہیں رہتا ھے ، انا تک نہیں، جو اس بات کا ثبوت ھے کہ انسان ''حیوان'' نہیں ھے ، حیوان عاقل بھی نہیں - دنیا کو اساس بنا کر اسکی کوئی تعریف نہیں کی جا سکتی ۔ انسان کی انسانیت کا تمام تر بار شعور اٹھائے ہوئے ھے اور صرف شعور ھی، جو ایک ایسا وجود ھے جسکی اپنی کوئی ذات یا ماہیت نہیں ۔ لیکن اگر دنیا کو اساس بنا کر انسان کی کوئی تعریف نہیں کی جا سکتی تو خدا کو اساس بنا کر بھی اسکی تعریف کرنا ممکن نہیں - سارتر انسان کو دنیا سے نوچ کر اس لئے الگ نہیں کرتا کہ اسکو خدا کی آغوش میں پھینک دے ۔ انسان پر اپنی انسانیت ظاھر کرنے کیلئے لازم ھے کہ وہ خدا سے بھی اپنے آپکو اتنا ھی دور رکھے جتنا کہ انا اور دنیا سے اس نے اپنے آپکو دور رکھا ھے ۔ صحیح معنوں میں انسان بننے کیلئے دھریہ (atheist) ھونا ضروری ھے ۔ لیکن یہ دھریت روائتی دھریت سے قطعی مختلف ھے۔ یہ خدا کے وجود کا انکار نہیں کرتی ھے بلکہ یہ کہتی ھے کہ اسکے وجود کا کوئی مسئلہ ھی نہیں ھے ۔ ''وجودیت اس معنی میں دھریت نہیں کہ وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش میں اپنے آپکو ھلکان کردیگی کہ خدا کا کوئی وجود ھی نہیں ھے ۔ اسکے برعکس اسکا دعویٰ یہ ھے کہ اگر خدا کا وجود ھوتا بھی، تو بھی اس سے کوئی فرق نہ پڑتا'' (۱۱) ۔

اس دھریت کی دو خصوصیات ھیں ۔ پہلی خصوصیت یہ ھے کہ جب انسان، انسان پرستی اور آزادی کی تعریف کرنا مقصود ھو تو یہ خدا کے موجود نہ ھونے پر اصرار کرتی ھے ۔ نطشے (Nietzsche) کی ھمنوائی میں اسکے مردہ ھونے کا اعلان کرتی ھے ۔ ''خدا مردہ ھے۔ اس سے ھمیں یہ نہیں سمجھنا چاھیئے کہ اسکا وجود ھی نہیں ھے یا یہ کہ اب اسکا وجود نہیں رھا۔ بس وہ مردہ ھے۔ وہ ھم سے ھمکلام ھوا تھا اور وہ خاموش ھے۔ ھمارے پاس اب اسکی لاش کے سوا کچھ نہیں۔ شاید وہ چپکے سے دنیا سے غائب ھوگیا، کہیں اور چلا گیا، مردہ انسان کی روح کی طرح ۔ شاید وہ محض ایک خواب تھا۔۔۔ خدا مردہ ھے لیکن اسکے باوصف انسان دھری نہیں ھوا ھے'' (۱۲) ۔

اسکی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ جب انسانی منصوبوں یعنی شعور کی مقصودیت کی تعریف کرنے کی باری آتی ہے تو یہ اسی غیر موجود خدا کے موجود ہونے پر زور دیتی ہے اور یہ دعویٰ کرتی ہے کہ ''انسان بنیادی طور پر خدا بننے کی خواہش ہے'' (۱۳)۔ بلکہ وہ انسان ہے ھی اسلئے کہ وہ خدا بننا چاہتا ہے۔ یہ خدا عیسائیت کا خدا نہیں بلکہ مظہریت کا مقصودی خدا ہے جس سے سارتر کی مراد ھر انسان کی یہ خواہش کہ وہ لاشئے سے ایک مکمل شئے بن جائے، اپنے وجود برائے خود کو کلی طور پر وجود بذات خود میں تبدیل کر دے اور ساتھ ھی ساتھ اپنی مطلق آزادی کو بھی برقرار رکھے۔ یہ ھر انسان کا ''بنیادی منصوبہ'' ہے جسے پورا کرنا اسکے بس کی بات نہیں۔ اسلئے وہ ایک ''بیکار جذبہ'' ہے (۱۴) اور مہمل اضطراب۔ انسان یا تو ہمیشہ لاشئے رہے گا اور آزاد یا پھر ٹھوس شئے بن کر اسے اپنی آزادی سے دستبردار ہونا پڑے گا۔ وہ خدا بننے کی خواہش تو کر سکتا ہے لیکن وہ خدا بن کبھی نہیں سکتا۔

وجودی اس بات کا دعویٰ تو کرتے ہیں کہ وہ شعور کی مقصودیت کو اساس بنا کر انسانی وجود کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں لیکن وہ اسکی سختی سے پابندی نہیں کرتے۔ ھائیڈیگر جب یہ کہتا ہے کہ یہ وجود کا انتہائی لطف و کرم ہے کہ وہ خود انسان پر ''کھلتا'' اور ظاھر ہوتا ہے ورنہ انسان کی تو مجال نہیں کہ وہ اسکا راز فاش کرے، تو وہ مظہریت کو خیرباد کہہ دیتا ہے اور صوفیوں کی قبا پہن لیتا ہے۔ اسی طرح سارتر جب یہ کہتا ہے کہ شعور محض اپنی موجودگی کا شعور ہے اور پھر اسے وجود برائے خود اور وجود بذات خود کی دو ایسی قوتوں میں تقسیم کرتا ہے جو آپس میں ایک دوسرے سے بر سر پیکار ہیں تو وہ مظہریت کا علمبردار نہیں رہتا بلکہ عقلیت کا حلقہ بگوش ہو جاتا ہے۔ جس طرح ھائیڈیگر کے یہاں مظہریت تصوف میں غائب ہو جاتی ہے، اسی طرح سارتر کے یہاں وہ عقلیت میں گم ہو جاتی ہے۔

اب آئیے مرلوپونتی (Merleau-ponty) کی طرف جس نے شعور کو ''اناتی جسم'' (ego-body) اور ''جسمانی موضوع'' (body-subject) کے نئے معنی دیئے۔ سارتر کے نزدیک شعور ایک ایسی قوت ہے جس کا وجود ھر شئے کی نفی کرنے پر مشتمل ہے۔ چنانچہ اس نے مقصودیت کو دنیا سے الگ رکھنے کی سمت میں آگے دھکیلا۔ اس نے دنیا کے وجود سے انکار نہیں کیا اور نہ ھی ھسرل کی طرح اسے ''قوسین'' میں بند کیا۔ تاہم شعور کے لاشئے ہونے کے علاوہ کسی اور طریقہ سے وہ اسے دریافت نہ کر سکا۔ شعور کوئی شئے

نہیں ہے۔ وہ لا شئے ہے۔ وہ محض اپنی موجودگی کا شعور ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ ان چیزوں پر معنی کی دولت برسائے جو اسکی اپنی اقلیم سے باہر ہیں۔ تمام چیزیں دنیا میں ہیں جس سے شعور پہلے اپنے آپ کو نوچ کر الگ کرتا ہے اور پھر مقصود کی تلاش میں دوبارہ اس سے رابطہ قائم کرتا ہے۔ دنیا کا ایک حصہ بنے بغیر شعور اسکی چیزوں کو معنی بخشتا ہے۔ یہ معنی نا گزیر طور پر جامع اور مکمل ہوتے ہیں کیونکہ وہ شعور کی شفاف روشنی میں بخشے جاتے ہیں۔ ان میں کسی قسم کی توسیع یا اضافہ کی گنجائش نہیں ہوتی۔

پونتی کے نزدیک شعور دراصل دنیا کا شعور ہے جس کی چیزوں کے ہم کبھی مکمل معنی دریافت نہیں کر سکتے۔ اس نے مقصودیت کو دنیا سے قریب تر رکھنے کی سمت میں آگے بڑھایا اور سارتر کے برعکس اعلان کیا کہ "ہم کبھی لا شئیت میں معلق نہیں ہوتے۔ ہم ہمیشہ بھر پور وجود، ٹھوس اشیا' میں گھرے ہوتے ہیں، اس چھرے کی طرح جو نیند کے عالم میں بھی، موت کی صورت میں بھی کچھ نہ کچھ ظاہر کرنے پر مجبور ہے" (۱۵)۔ ہم اور دنیا ایک ہی رشتے میں منسلک ہیں۔ ہم ہی دنیا ہیں۔ اصل ماورا' (transcendence) دنیا ہے نہ کہ وجود جیسا کہ ہائیڈیگر کا خیال ہے، نہ ہی شعور جیسا کہ سارتر کا دعویٰ ہے۔ چونکہ ہم ناگزیر طور پر دنیا سے منسلک ہیں اس لئے وہ تمام معانی جو اشیاء ہمارے لئے رکھتی ہیں، ادھورے اور نا مکمل ہیں۔ ان کے مفہوم میں بہت کچھ توسیع اور اضافہ ہو سکتا ہے۔ ادراک (perception) میں کبھی شئے مدرکہ کے مکمل معنی ہم پر ظاہر نہیں ہوتے۔ ہر وہ شئے جس کا ہم ادراک کرتے ہیں ان کثیر رابطوں کی ایک مختصر شکل ہے جو ہمیشہ ہمیں دنیا میں مقید رکھتے ہیں۔ تمام دنیا اس طرح سمٹ کر شئے مدرکہ میں آ جاتی ہے اور اس لئے وہ ہمیشہ اس افق کی طرف اشارہ کرتی ہے جس پر کہ وہ ظاہر ہوتی ہے اور یہ افق شفاف اجالا نہیں بلکہ دھوپ چھاوں ہے، آدھا کھلا آدھا ڈھکا۔ دنیا سے کثیر رابطوں کے اس دھند لکے میں ایک ہی وقوفی عمل میں کسی شئے کے پورے معنی ہم پر ظاہر نہیں ہو سکتے۔ ہر وقوفی عمل (cognitive act) کسی شئے کو رابطوں کے ایک خاص پس منظر میں پیش کرتا ہے جس سے اس شئے کے ایک نئے معنی ہم پر منکشف ہوتے ہیں۔ یہی حال خیال کا ہے۔ کسی خیال کے پورے معنی ایک ہی مرتبہ میں ہماری سمجھ میں نہیں آ جاتے۔ خیال کسی لفظ کی مدد سے ہمارے ذہن میں ابھرتا ہے۔ الفاظ جملوں کی صورت میں اپنے آپ کو منظم کر کے روشنی کی ایک کرن ہم پر ڈالتے ہیں

لیکن یہ روشنی کبھی شفاف اور بھر پور نہیں ہوتی کیونکہ وہ ظلمت کدے سے نکل کر آتی ہے۔ اشیاء کی طرح الفاظ کے معنی بھی ایک ہی وقوفی عمل میں ہم پر ظاہر نہیں ہو سکتے۔ یہ سلسلہ لا متناہی ہے اور اس لئے سزا کے مترادف۔ سارتر کے نزدیک آزادی ایک سزا ہے جس سے انسان کو مفر نہیں۔ پونتی کے نزدیک یہ سزا معنی سمجھنے کی سزا ہے جس کی میعاد جیتے جی ختم نہیں ہوتی۔ سارتر کہتا ہے کہ انسان کو سزاً آزاد کر دیا گیا ہے۔ پونتی کا کہنا ہے کہ سزاً اس کے سپرد معنی سمجھنے کا کام (condemned to meaning) ہوا ہے۔ معنی مبہم ہوتے ہیں، دنیا سے کثیر رابطوں میں الجھے ہوئے انسان کا وجود ایک ''مبہم وجود'' ہے۔ دنیا سے کثیر رابطے اس پر سایہ فگن ہیں جن کی ظلمت دور کرنے میں اس کی ساری زندگی بیت جاتی ہے۔

''مبہم وجود'' کے معنی سمجھنے کے لئے پونتی جو طریقہ اختیار کرتا ہے وہ وہی طریقہ ہے جو مظہریت کے بانی هسرل نے ہمیں بتایا ہے۔ معنی سمجھنا ایک فکری عمل ہے۔ اس بات کا اعتراف کر کے پونتی مظہریت کو هسرل کی دکھائی ہوئی راہ پر ایک مرتبہ پھر واپس لے آتا ہے۔ ہائیڈیگر اور سارتر کی طرح وہ ماقبل فکر کے شعور سے ابتداً نہیں کرتا بلکہ فکری شعور کو اپنا نقطۂ آغاز قرار دیتا ہے۔ معنی سمجھنا ایک فکری عمل ہے جو هسرلی مفہوم میں عینی (eidetic) تحویل کے بغیر پائے تکمیل تک نہیں پہنچ سکتا۔ وجود کے متعلق سوچنا دراصل اسے ایک متعین ذات یا ماہیت میں تبدیل کرنا ہے۔ ایسا کئے بغیر انسان کے ''مبہم وجود'' کو ہمارے لئے سمجھنا ممکن ہی نہیں۔ جامد (static) تصورات کسی حد تک نا گزیر ہیں۔ انسان اپنے وجود کے معنی صرف اسی صورت میں سمجھ سکتا ہے جب کہ وقتی طور پر وہ اپنے آپ کو اس سے علیحدہ کر لے، اپنی ذات کو فلسفیانہ تحقیق کا موضوع بنا لے یعنی اسے ایک متعین ذات یا ماہیت میں تبدیل کر دے۔ یہ فکری عمل اسے ماہیتوں کی اقلیم میں پہنچا دیتا ہے جہاں ہر ماہیت اسے دوسری ماہیتوں سے الگ اور آزاد نظر آتی ہے۔ یہ ماہیتیں جامد زبان کی بدولت شعور میں ابھرتی ہیں۔ الفاظ حقیقت کو جامد بنا دیتے ہیں اور اس طرح اسے سمجھنے کا ایک ذریعہ فراہم کرتے ہیں۔ یہاں تک پونتی هسرل کا ساتھ دیتا ہے لیکن اس کے آگے ان دونوں کی راہیں مختلف ہو جاتی ہیں۔ هسرل ماہیتوں کا ایک مابعد الطبیعیاتی نظام مرتب کرنے پر زور دیتا ہے جب کہ پونتی کے یہاں ماہیتیں مقصود بالذات نہیں بلکہ محض ایک ذریعہ ہیں ''مبہم وجود'' کے معنی سمجھنے کا۔ عینی تحویل ایک نا گزیر

عمل سہی، لیکن ہے یہ ایک ابتدائی اور عبوری عمل۔ ماہیتوں کی دنیا میں اپنے وجود کے معنی و مقصود تلاش کر لینے کے بعد انہیں دوبارہ متحرک اور زندگی سے بھر پور دنیا سے مربوط کرنا بھی ہمارا فرض ہے۔ شعور دراصل دنیا کا شعور ہے۔ افکار کی دنیا کا نا گزیر سفر کر کے لازم ہے کہ وہ دوبارہ اپنی جیتی جاگتی دنیا میں واپس آئے۔ ماہیتوں کی وضاحت کرنا اصل مقصود نہیں بلکہ ایک ذریعہ ہے ''مبہم وجود'' کے معنی سمجھنے کا۔ حقیقی دنیا کو کچھ دیر کے لئے بھلائے بغیر انسان اس سے اپنے نا گزیر رشتے کو نہیں سمجھ سکتا۔ لیکن دنیا کو بھلانے کا یہ عمل محض ایک عارضی عمل ہے کیونکہ بالآخر اسے پھر اسی دنیا میں واپس آنا ہے۔(۱۶)

انسان مستقل طور پر کبھی دنیا کو نہیں بھلا سکتا کیونکہ وہ خود ایک ''جسمانی موضوع'' ہے یا ''انائی جسم''۔ جسم وقوف و ادراک کے عمل میں نمایاں کردار ادا کرتا ہے۔ یہی دنیا سے ہمارا رشتہ جوڑتا ہے اور اس کے معنی و مفہوم ہم پر واضح کرتا ہے۔ یہ جسم روح کا مسکن نہیں ہے اور نہ ہی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا رشتہ مادی دنیا سے ہے یا روحانی دنیا سے۔ اس کا رشتہ دراصل دونوں دنیاوں سے ہے، ان کے سنگم کی حیثیت سے نہیں کیونکہ سنگم ہمیشہ اضداد کا ملاپ ہوتا ہے بلکہ ایک ناقابل تقسیم وحدت کی حیثیت سے جس میں جسم اور روح کا تضاد یکسر ختم ہو جاتا ہے۔ انسانی جسم ایک وحدت ہے جو بیک وقت مادی بھی ہے اور روحانی بھی۔ وہ بذات خود ایک وجود ہے اور اس لئے اس کی ایک داخلی ذات بھی ہے۔ وہ فی نفسہ ایک ''موضوع'' (subject) ہے، ایک ''انا'' (ego) اور اس لئے اس کی داخلیت کی اساس اپنے سوا کسی دوسری چیز پر نہیں۔ انسانی جسم ایک ''انائی جسم'' ہے یا ''جسمانی موضوع''۔ یہ جسم معنی بخشنے کی ایک قوت ہے اور اسی حیثیت سے اس کی وضاحت کرنا پونٹی کا اصل مقصود ہے۔(۱۷)

شعور دنیا کا شعور ہے کیونکہ جسم کا دنیا سے ایک نا گزیر رشتہ ہے۔ وہ تمام رشتے جن کے ذریعے انسان کی دنیا تک رسائی ہو سکتی ہے جسم سے ہو کر گذرتے ہیں۔ چونکہ انسان ایک ''انائی جسم'' ہے اور جسم دنیا میں داخل ہونے کا واحد راستہ ہے، اس لئے ''موضوع اور معروض کا رشتہ علم کا رشتہ ہرگز نہیں ہو سکتا جس میں معروض ایسے ظاہر ہوتا ہے جیسے فکر نے اس کی تخلیق کی ہو۔ یہ رشتہ (علم کا رشتہ نہیں بلکہ) وجود کا رشتہ ہے جس میں موضوع خود اپنا جسم ہوتا ہے، اپنی دنیا اور اپنی صورت حال جس پر وہ

اثر انداز بھی ہوتا ہے اور اثر پذیر بھی (۱۸) -'' اصل مقصودیت فکر کی علمیاتی مقصودیت نہیں بلکہ ماقبل شعور کی وجودیاتی مقصودیت ہے۔ ہائیڈیگر اور سارتر نے فکری شعور کو خیر باد کہہ کر ماقبل فکر کے شعور میں پناہ لی - پونتی ماقبل فکر کے شعور کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے اور ماقبل شعور (pre-conscious) کی گہرائیوں میں اتر جاتا ہے۔ ایک خاص سطح پر آ کر مقصودیت اس کے یہاں شعور کا جامہ ضرور پہن لیتی ہے۔ لیکن اس شعوری مقصودیت کو اس نے کبھی اپنی سوچ میں بنیادی حیثیت نہیں دی - حقیقی شعور اس کے نزدیک ''میں اس قابل ہوں'' کی شکل اختیار کرتا ہے نہ کہ ''میں سوچتا ہوں'' کی - اصل موضوع معنی بخشنے کی ایک قوت ہے جس کے سامنے شعور ایک سطحی سی چیز ہو کر رہ جاتا ہے -

پونتی کے نزدیک موضوع خود اپنا جسم ہے، اپنی دنیا اور اپنی صورت حال جس پر وہ اثر انداز بھی ہوتا ہے اور جس سے اثر پذیر بھی- موضوع چونکہ ایک ''اناتی جسم'' ہے یا ''جسمانی موضوع'' اس لئے اس کی آزادی، جیسا کہ سارتر کا دعویٰ ہے، کبھی مطلق اور لا محدود نہیں ہو سکتی - آزادی ہمیشہ اپنے آپ کو معنی کی ایک دنیا میں پاتی ہے اور یہ معنی پہلے ہی سے اس کے لئے ایک معنی ہوتے ہیں جنہیں تسلیم کئے بغیر کوئی چارہ نہیں - ہماری آزادی ایک محصور (situated) آزادی ہے - میری ذات سے باہر بیشک اس کی کوئی حد نہیں ہے لیکن میرا ''اناتی جسم'' ضرور اس کی ایک حد متعین کرتا ہے جسے عبور کرنا میرے بس کی بات نہیں- یہ جسم اپنی متعین صورت حال سے کبھی دستبردار نہیں ہوتا اور اٹل معانی اور مطلق اقدار کی برابر مجھ پر بارش کرتا رہتا ہے- ''جس حد تک کہ میرے ہاتھ پاؤں ہیں، میرا ایک جسم ہے اور میری ایک دنیا ہے'' میں ان معانی کا حامل ہوں جو میں نے خود متعین نہیں کئے ہیں، جو مجھے اپنے ماحول سے ملے ہیں اور جن کے خد و خال کی میں نے خود تشکیل نہیں کی ہے - یہ معانی دھرے مفہوم میں عمومی ہوتے ہیں - ان کا ایک منضبط نظام ہوتا ہے جو بیک وقت تمام قسم کی چیزوں پر حاوی ہوتا ہے - مثلاً پہاڑ اگر مجھے اونچے اور ڈھلوان نظر آتے ہیں تو درخت ان کے مقابلہ میں چھوٹے اور ترچھے معلوم ہوتے ہیں- مزید برآں یہ معانی اس حد تک میری ذات سے مخصوص نہیں ہوتے کہ اگر میں ان سے چشم پوشی کروں تو ان کا وجود ہی باقی نہ رہے - یہ مجھ سے پرے ہوتے ہیں اور دور سے مجھ تک پہنچتے ہیں- یہی وجہ ہے کہ تمام اناتی جسموں والی ہستیوں میں انہیں پا کر مجھے کوئی تعجب نہیں

ہوتا (۱۹)۔'' انسان صرف اسی صورت میں مطلقاً آزاد ہو سکتا ہے جب کہ وہ اپنے آپ کو ایک ایسی صورت حال میں نہ پائے جس کے پہلے سے ایک متعین معنی ہوں ۔ یہ بات اس کے اختیار میں نہیں ہے اس لئے صرف ایک متعین اور محصور آزادی ہی اس سے منسوب کی جا سکتی ہے۔ مطلق آزادی کا ہرگز اس پر اطلاق نہیں ہوتا۔

ہسرل سے پونتی تک شعور کی مقصودیت کا سفر اب ہمارے سامنے ہے۔ ہسرل نے اسے شروع سے آخر تک افکار (ideas) کی دنیا میں محصور رکھا اور ماہیتوں کی اقلیم سے کبھی باہر نہیں نکلنے دیا۔ اسکے یہاں مقصودیت ہمیشہ تعقل اور شئے متعقلہ کی ہیجان فکری مقصودیت رہی۔ ہائیڈیگر نے اس کا رخ ماقبل فکر کے شعور کی طرف موڑ دیا، اس میں جذبہ کی روح پھونکی، وجود کے عین دل میں اسے جگہ دی اور انسانی منصوبوں اور ماورائیت کے تلاطم سے اسے آشنا کیا۔ سارتر نے اسے خدا بننے کی خواہش سے لبریز پایا جس سے اس کی مراد ہے انسان کی یہ خواہش کہ وہ ایک مکمل شئے بن جائے اور ساتھ ہی ساتھ لا شئے بھی رہے، اپنے وجود برائے خود کو کلیتاً وجود بذات خود میں تبدیل کر دے اور اس کی مطلق آزادی پر بھی کوئی آنچ نہ آنے پائے۔ پونتی کے یہاں اس نے ''اناتی جسم'' کی شکل اختیار کی جو مظہری معنوں میں ایک ایسا جدلیاتی عمل ہے جس کے بطن میں معنی جنم لیتے ہیں، ایک ایسا تعامل (interaction) ہے جس کے ذریعہ انسان اپنے طبعی اور معاشرتی ماحول کو اپنی اٹل صورت حال تسلیم کرتا ہے، ایک ایسا علی رشتہ ہے جو شعور کی روشنی میں عیاں ہونے کے بجائے دنیا سے کثیر رابطوں کی تاریکی میں چھپا ہوا ہے۔ جدلیاتی عمل، تعامل اور علی رشتہ کی یہ مقصودیت ماقبل شعور کی مقصودیت ہے جس میں موضوع اور معروض ایک دوسرے سے دور اور الگ نہیں ہوتے بلکہ وجود کی انتہائی گہرائیوں میں ایک دوسرے میں بالکل مدغم ہوتے ہیں۔

نوٹس

۱- ڈبلیو - ڈیسن (W. Desan) ، المناک انجام (The Tragic Finale) [نیو یارک ، ۱۹۶۰]، ص V۔
۲- ہولڈرلن پر ایک لکچر، بحوالۂ پیری‌تھی‌ویناز (Pierre Thevenaz) مظہریت کیا ہے ؟ کواڈرینگل بکس، [شکاگو، ۱۹۶۲]، ص ۶۲ -
۳- ہائیڈیگر، انسان پرستی پر ایک خط (Letter on Humanism) ، [برن ، فرینک ورلاگ (Francke Verlag)، ۱۹۴۷]، ص ۱۱۶ -
۴- ایضاً ، ص ۶۰ -
۵- ایضاً ، ص ۹۰ -
۶- ایضاً ، ص ۷۵ -
۷- ایضاً ، ص ۷۶ -
۸- سارتر، انا کی ماورائیت (The Transcendence of the Ego)، [نیویارک ، نون ڈے، ۱۹۵۷]، ص ۹۰ -
۹- ایضاً ، ص ۸۹ -
۱۰- ایضاً ، ص ۹۶ -
۱۱- سارتر، وجودیت اور انسان پرستی (Existentialism and Humanism)، [لندن ، میتھوئن ، ۱۹۴۹] ، ص ۹۵ -
۱۲- سارتر ، حالات ، حصہ اول، [پیرس ، گالی مار، ۱۹۴۷]، ص ۱۵۳ -
۱۳- سارتر، وجود اور لا شیئیت (Being and Nothingness) ، [نیو یارک ، فلوسوفیکل لائبریری ، ۱۹۵۶]، ص ۶۵۴ -
۱۴- ایضاً ، ص ۷۰۸ -
۱۵- مرلو پونتی، مظہریت ادراک (Phenomenology of Perception)، [پیرس ، گالی مار]، ص ۵۱۶ -
۱۶- آر - سی -کوانٹ ، مرلو پونتی کا مظہری فلسفہ، دوکیں یونیورسٹی پریس، [پٹسبرگ، ۱۹۶۳]، ص ۱۵۹ -
۱۷- ایضاً ، ص‌ص ۱۳ - ۱۴ - ۱۵ -
۱۸- مرلو پونتی ، (Sense and Nonsense) ، [پیرس، ۱۹۴۸]، ص ۱۴۳ -
۱۹- مرلو پونتی ، مظہریت ادراک، ص ۵۰۲ -

اقبال اور ہمارے مسائل

ایس۔ اے۔ واحد

بیا بمجلس اقبال و یک دو ساغر کش
اگرچه سر نتراشد قلندری داند

معزز حاضرین! جیسا کہ آپ سب کو معلوم ہے آج ہم شاعر مشرق حکیم الامت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی برسی کے موقع پر ان کی بارگاہ میں ہدیۂ عقیدت پیش کرنے جمع ہوئے ہیں (۱)۔ آپ سب جانتے ہیں کہ آج جن حالات سے پاکستان دو چار ہے اس کی مثالیں تاریخ اسلام میں کم ملتی ہیں۔ ہماری ناگفتہ بہ حالت اس امر کی متقاضی ہے کہ اس بحران کی حالت میں ہم پھر اس مفکر اعظم کی طرف رجوع کریں جس کی بصیرت نے ایک پرآشوب زمانہ میں ہماری رہبری کی تھی۔ یہ ہماری بدنصیبی ہے کہ آج ہم کو حضرت حکیم الامت کے فکر اور پیغام کی جتنی ضرورت ہے اتنی ہی قوم ان کے پیغام سے نا آشنا اور غافل ہوگئی ہے۔ آج ضرورت اس امر کی ہے کہ اقبال اکیڈمی اور ہر ادارہ جس کا تعلق علامہ کی ذات گرامی سے ہو ان کا پیغام پاکستان ہی میں نہیں بلکہ اسلامی دنیا کے گوشہ گوشہ میں پہنچائے۔

یوں تو علامہ مرحوم پر ہزاروں مضامین اور سینکڑوں نظمیں لکھی گئی ہیں مگر آج میں اس ذات گرامی کا تعارف ایک پاکستانی فاضل کے ان اشعار سے کراتا ہوں۔

حسن ز بصرہ بلال از حبش صہیب از روم
بیا ببین کہ چساں بود پور ہند اقبال
ترانہ اش ہمہ عشق و سرود او ہمہ داد
ز نو بگفت کہن داستان ہجر و وصال
فدائے ملت و پیک رجا و خضر طریق
سوار اشہب دوران وحید عصر اقبال

حضرت علامہ کی شخصیت جامع کمالات تھی اور ان کی طبیعت میں جو ہمہ گیری

---

۱ - یہ مقالہ استقبالیہ یوم اقبال کراچی مورخہ ۲۱ اپریل سنہ ۱۹۷۲ء زیر اہتمام اکیڈمی پڑھا گیا۔

تھی اس کی مثالیں دنیا کی تاریخ میں بہت کم ملتی ہیں۔ وہ شاعر بھی تھے، حکیم نکتہ دان بھی، وہ ایک عظیم سیاست داں بھی تھے اور ایک ماہر تعلیمات بھی۔ جہاں وہ ایک مشہور قانون داں تھے وہاں وہ اسلامیات کے ایک جید عالم بھی تھے۔ مگر اس سب ہمہ گیری کے باوجود علامہ کی فکر اور فن کا مقصد ایک ہی تھا اور وہ تھا ہمیشہ ارتفاع انسانیت اور معراج بشریت۔ علامہ اپنے کلام اور فکر سے انسان کو اس مقام پر سرفراز دیکھنا چاہتے ہیں جو خالق نے اس کے لئے مقدر کیا تھا اور جس کو مولانا روم نے بلیغ انداز میں یوں بیان کیا ہے :-

فرشتہ صید و ہمیز شکار و یزداں گیر

علامہ کو انسانی فلاح اور انسان کے ارتفاع سے کتنا لگاؤ تھا اور اس مفکر اعظم نے بنی آدم کی بہبودی کی خاطر کتنا غور و فکر کیا تھا اس کی طرف خود علامہ یوں اشارہ کرتے ہیں :-

بہر انسان چشم من شبہا گریست
تا وریدم پردۂ اسرار زیست
از درون کارگاہ ممکنات
برکشیدم سر تقویم حیات

اس تمام غور و فکر سے جو تقویم حیات کا راز ان پر منکشف ہوا تھا وہ انسانوں کو بتا گئے۔ اس کی بابت فرماتے ہیں :-

ہیچ کس رازے کہ من گویم نگفت
ہمچو فکر من در سعی نہ سفت
سر عیش جاودان خواہی بیا
ہم زمیں ہم آسماں خواہی بیا

جو مقام عالی انسان کا نصب العین ہونا چاہیئے اس تک پہنچنے کے لئے علامہ کی رائے میں ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان اپنی خودی کی حفاظت کرے اور اس کے استحکام اور توسیع کے لئے جد و جہد کرے۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندہ سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

جب ایک فرد اپنی خودی کی اچھی طرح تربیت کر لیتا ہے اور خود کو جماعت کے ساتھ منسلک بھی کر لیتا ہے تو قدرت اس کو کائنات میں اعلیٰ ترین مقام عطا کرتی ہے، اور اس کی زندگی کو کامرانی اور خوشحالی سے ہمکنار کرتی ہے۔

فرد قائم ربط ملت سے ہے، تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں، اور بیرون دریا کچھ نہیں

اس بلیغ اور دلکش شعر میں حضرت علامہ نے اپنے خاص انداز میں فرد اور ملت کا تعلق بیان کردیا ہے۔ یہ تعلق عمرانیات کے نقطۂ خیال سے بڑا اہم سوال ہے۔ اور بنی نوع انسان کی خوشحالی کا اس پر اتنا انحصار ہے کہ مفکرین عالم نے ہر زمانہ اور ہر ملک میں اس مسئلہ پر غور کیا ہے۔

ہم بتا چکے ہیں کہ خودی کے دو پہلو ہیں۔ انفرادی اور اجتماعی۔ انفرادی خودی کی تکمیل اور نشو و نما کے لئے حریت کی ضرورت ہے اور اجتماعی خودی کی تکمیل کے لئے مساوات اور اخوت ضروری ہیں۔ یورپ کی عمرانی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو یہ ظاہر ہوجاتا ہے کہ یہ تاریخ دراصل حریت اور مساوات کے تصادم اور تنازع کی دلخراش داستان سے بھری ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ میں جماعت کے سامنے فرد کی کوئی حیثیت نہ تھی اور فرد ہر لحاظ سے جماعت کا تابع تھا۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد اس کے خلاف ایک ردعمل شروع ہوا اور اس ردعمل کے ساتھ جمہوریت کی تحریک شروع ہوئی۔ اور جمہوریت کی بنا مساوات پر تھی۔ اس تحریک کا ایک شاخسانہ سرمایہ داری کی تہذیب تھا۔ اس تہذیب کا لب لباب یہ تھا کہ اصل چیز ایک فرد کی حریت ہے اور اس کے سامنے اجتماعی زندگی کے آئین اور ضابطے بے معنی ہیں۔ سرمایہ داری نظام جب کافی پھیل گیا تو اس کے نقائص رونما ہوئے اور اس کے نتیجہ میں جب ردعمل شروع ہوا تو آمریت کے مختلف نظام مثلاً اشتراکیت، فسطائیت اور نازیت نمودار ہوئے۔ ان آمری نظاموں کے تحت فرد کی کوئی حیثیت ہی باقی نہ رہی۔ علامہ اقبال حریت کو ضروری خیال کرتے ہیں اور انہوں نے انفرادی خودی کی نشو و نما کے لئے حریت کو لابدی قرار دیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ اجتماعی ضبط و آئین اور مساوات کے بھی قائل ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اسرار خودی کے ساتھ ساتھ اس دانائے راز نے رموز بےخودی کی بھی تلقین کی ہے۔ دراصل یہ سب کچھ نتیجہ ہے قرآنی تعلیمات کا۔ قرآن کریم کی تعلیمات کا یہ خاصہ ہے کہ ان تعلیمات کے زیر اثر انسان کو بیک وقت حریت، مساوات اور اخوت کا سبق دیا جاتا ہے۔ فرد کی خودی کی حقیقی تکمیل اور فرد اور ملت کا حقیقی اور صحیح ربط صرف دین اسلام ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ملت کا صحیح تصور اسلام میں ہے۔ اسلام میں ملت کی اساس توحید اور رسالت ہے۔ اور اس تصور میں نہ تو قومیت کی گنجائش ہے نہ وطنیت کی۔ نہ

علاقہواریت کی، نہ رنگ و نسل کے امتیازات کی ۔

فرد اور جماعت کا تعلق ایک قسم کا زندہ تعلق ہے، اور فرد اگر چاہے بھی تو اپنے آپ کو جماعت سے علیحدہ نہیں کرسکتا ۔ ہر معاشرہ میں حالات جدا ہوتے ہیں ۔ بعض حالات میں فرد کی خودی کی تکمیل اور تربیت پر زیادہ توجہ دینی پڑتی ہے اور بعض حالات میں اجتماعی خودی پر زیادہ توجہ دینے کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اس وقت پاکستان میں ہمارے معاشرہ کی حالت ایسی ہے کہ فرد اور معاشرہ کی صحت کا یہ تقاضا ہے کہ اجتماعی خودی پر ہم زیادہ توجہ دیں ۔ (انگریزی حکومت کے دوران مسلمانوں کی انفرادی خودی اسقدر خستہ اور مفلوج تھی کہ انفرادی خودی کی تکمیل کے بغیر ملت کی خودی کی توسیع اور تربیت کا تصور بھی پیش از وقت تھا مگر اب جبکہ معاشرہ آزاد ہے اجتماعی خودی کی اہمیت ملت کی ترقی اور ارتقاء کے لئے بے حد ضروری ہوگئی ہے ۔ انفرادی خودی کی تربیت اپنی جگہ ضروری ہے مگر اجتماعی خودی یعنی بےخودی کی صحیح تربیت کے بغیر ہمارا معاشرہ زندہ معاشروں میں ہی تصور نہیں کیا جا سکتاہے)۔ بےخودی اس ملت میں جس کی اساس توحید اور نبوت ہو بھلا قومیت، وطنیت، علاقہ واریت، نسلی امتیاز اور رنگ و نسل کی فضیلت کی روادار کب ہوسکتی ہے ۔ علامہ سنہ ۱۹۰۸ء سے نظریۂ قومیت کے خلاف تھے۔ نظریۂ قومیت کی تبلیغ اقوام مغرب نے اسلام کی آفاقیت کی مخالفت میں شروع کی تھی۔ دولت عثمانیہ کے عروج کے زمانہ میں یورپ کی بہت سی عیسائی قومیں ان کے زیر تسلط تھیں۔ ان میں نظریۂ قومیت کی تبلیغ سے ان چھوٹی چھوٹی قوموں کو یورپ کی عیسائی طاقتوں نے ترکی کے خلاف آمادۂ پیکار کیا ۔ ان اقوام مغرب میں پیش از پیش انگریز تھے جو صدیوں سے اسلام کے بدترین دشمن رہے ہیں ۔ جب بلقان میں ان عیسائی قوتوں کو کامیابی ہوئی تو انہوں نے نظریۂ قومیت کی تبلیغ عرب دنیا میں کی ۔ اس میں ان دشمنان اسلام کو کتنی کامیابی حاصل ہوئی وہ آج ہمارے سامنے ہے ۔ مگر مسلمان سادہ لوح ہوتے ہیں یہ انگریز کی عیاری کو سمجھ نہ سکے۔ علامہ انسانیت کے لئے نظریۂ قومیت کو سم قاتل تصور کرتے ہیں ۔ ایک جگہ فرماتے ہیں ۔

عقدۂ قومیت مسلم کشود
از وطن آقائے ما ہجرت نمود
ہجرت آئین حیات مسلم است
این ز اسباب ثبات مسلم است

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں ۔

جوہر ما با مقامے بستہ نیست بادۂ تندش بجامے بستہ نیست
ہندی و چینی سفال جام ماست رومی و شامی گل اندام ماست
قلب ما از ہند و روم و شام نیست مرز بوم او بجز اسلام نیست
مسلم استی دل باقلیمے مبند گم مشو اندر جہان چون و چند

قومیت کے ساتھ علامہ نے وطنیت کے تصور کو بھی نہایت مضر قرار دیا ہے ۔ حتیٰ کہ جب مولانا حسین احمد نے کہا کہ قومیت وطن سے ہیں تو علامہ نے اس بارہ میں ایک قطعہ لکھا ۔

عجم ہنوز نداند رموز دین ورنہ
ز دیوبند حسین احمد این چہ بوالعجبی است
سرود بر سرمنبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقام محمد عربی است
بمصطفےٰ برسان خویش را کہ دین ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است

چونکہ ملت اسلامیہ کی بنیاد توحید و رسالت ہے اس لئے اس ملت کی کوئی نہایت مکانی نہیں ہے ۔

جوہر ما با مقامے بستہ نیست
بادۂ تندش بجامے بستہ نیست
ہندی و چینی سفال جام ماست
رومی و شامی گل اندام ماست
قلب ما از ہند و روم و شام نیست
مرز بوم او بجز اسلام نیست

حضرت سلمان سے جب کسی نے ان کی کنیت دریافت کی تو انہوں نے جواب دیا سلمان ابن اسلام ابن اسلام ۔ الغرض مسلمان کے لئے اسلام کا تعلق نسب و رنگ و نسل کے تمام تعلقات پر افضل ہے ۔ وطن اور علاقہ سے افراد کو تعلق ضرور ہے مگر نہ تو وطن نہ ہی علاقہ ملت کی اساس بن سکتے ہیں۔ وطنیت کے متعلق علامہ ایک نہایت دیدہ افروز مثال میں فرماتے ہیں ۔

آن کف خاکے کہ نامیدی وطن
این کہ گوئی مصر و ایران و یمن

با وطن اهل وطن را نسبتے است
زانکه از خاکش طلوع ملتے است
اندریں نسبت اگر داری نظر
نکته بینی زمو باریک تر
گرچه از مشرق برآید آفتاب
با تجلی هائے شوخ و بے حجاب
فطرتش از مشرق و مغرب بری است
گرچه او از روئے نسبت خاوری است

انسان کی تنگ نظری ہے کہ روحانی اقدار کو نظر انداز کرکے انسان اپنا رشتہ مادی اقدار سے جوڑتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ انسانی تعلقات میں ایک بدنظمی اور غیر آہنگی پیدا ہو جاتی ہے جس کا نتیجہ کشت و خون ہے۔

خویشتن را ترک و افغان خواندهٔ
وائے بر تو آنچه بودی ماندهٔ

ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم پاکستانی رنگ و نسل کے امتیازات ترک کر دیں اور بھول جائیں کہ کون پنجابی ہے، کون سندھی ہے اور کون بلوچی۔ ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ ع

جو کرے گا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترک خرگاهی ہو یا اعرابی والا گہر!
نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانند خاک رهگذر

رنگ و نسب کی تمیز اتنی بے معنی چیز ہے کہ علامہ نے فرمایا ہے:

غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہوجا

ہمارا دستور العمل تو یہ ہونا چاہئے:

نه افغانیم و نے ترک و تتاریم چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیز رنگ و بو بر ما حرام است که ما پروردہ یک نو بہاریم

ملت کو یاد رکھنا چاہئے۔

جو کرے گا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترک خرگاهی ہو یا اعرابی والا گہر!

نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانند خاک رہگذر

مغرب کی قوت کا ذکر کرتے ہوئے بارہا علامہ نے کہا ہے کہ اس قوت کا راز اس میں مضمر ہے کہ اس نے نظام عالم کی قوتوں کو مسخر کر لیا ہے ۔

قوت مغرب نہ از چنگ و رباب
نے ز رقص دختران بے حجاب!
محکمی او را نہ از لادینی است
نے فروغش از خط لاطینی است
قوت افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است

آج کی دنیا میں کسی قوم کو با مراد اور کامران زندگی بسر کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے افراد علوم سائنس میں تحقیقات کریں اور تجسس و تخص کو اپنا شعار بنائیں ۔ جن قوموں نے کائنات کو مسخر کر لیا ہے صرف وہ ہی آج دنیا میں عزت کی زندگی بسر کر رہی ہیں ۔ ان کے مقابلہ میں مسلمان خستہ ہیں، بیچارہ ہیں ذلیل ہیں اور درماندہ ہیں اس لئے علامہ نے پاکستان کو یہ پیغام دیا ہے کہ پہلے کائنات کا مطالعہ کریں اور ان کے بعد اس کو مسخر کریں ۔ جن قوموں نے اشیائے کائنات کے خواص سے آگاہی حاصل کر لی ہے وہ آج دنیا پر حکمران ہیں ۔ اگر پاکستانی بھی دنیا میں پھر عزت حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ان کو بھی چاہئے کہ سائنس میں ترقی کریں ۔

علم اسما اعتبار آدم است   حکمت اشیا حصار آدم است

اس شعر میں کلام ربانی کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے و علم آدم الاسماء کلہا (۲ : ۳۱) ۔ اور حقیقت یہ ہے کہ

ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد
عالمے از ذرۂ تعمیر کرد
اے کہ از تاثیر افیون خفتہ
عالم اسباب را دون گفتہ
خیز و وا کن دیدۂ مخمور را
دوں مخوان ایں عالم مجبور را

غایتش توسیع ذات مسلم است
امتحان ممکنات مسلم است

الغرض علامہ کا پیغام تمام دنیا کے لئے اور خصوصاً مسلمانان عالم کے لئے یہ ہے کہ سائنس کی تعلیم میں جد و جہد کریں اور قوی نظام عالم کو مسخر کریں چونکہ دنیا میں کامیابی انہی قوموں کے لئے مقدر ہے جنہوں نے سائنس کی تعلیم میں سبقت کی ہے۔ علامہ نے اپنے پورے کلام میں اور دیگر تصنیفات میں بار بار اس بات پر زور دیا ہے کہ ہر انسانی ترقی جس کی اساس روحانی اقدار پر نہ ہو ایک شاخ نازک پر آشیاں سے زیادہ نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ جیسا ہم ذکر کر چکے ہیں ملت کی آسائش ہی کو انہوں نے توحید اور رسالت پر قرار دیا ہے۔ مگر اس سلسلہ میں علامہ نے جن خیالات کا اظہار اپنی الہ آباد والی تقریر میں کیا تھا وہ ایک خاص اہمیت کے حامل ہیں علامہ نے فرمایا تھا:

''ایک سبق جو میں نے تاریخ اسلام سے سیکھا ہے وہ یہ ہے کہ آڑے وقتوں میں اسلام ہی نے مسلمانوں کو قائم اور برقرار رکھا ہے۔ اس کے برخلاف مسلمانوں نے اسلام کی حفاظت نہیں کی۔ اگر آج اپنی نگاہیں پھر اسلام پر جمادیں اور اس کے زندگی بخش تخیل سے متاثر ہوں تو آپ کی منتشر اور پراگندہ قوتیں از سر نو جمع ہو جائیں گی اور آپ کا وجود ہلاکت و بربادی سے محفوظ ہو جائے گا۔ قرآن مجید کی ایک نہایت معنی خیز آیت ہے کہ ہمارے نزدیک ایک پوری ملت کی موت و حیات کا سوال ایسا نہیں ہے جیسے نفس واحد کا۔ پھر کیا یہ ممکن نہیں کہ ہم مسلمان جو بجا طور پر یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ یہ ہم ہی تھے جو سب سے پہلے انسانیت کے اس بلند اور ارفع تصور پر عمل پیرا ہوئے ایک نفس واحد کی طرح زندہ رہیں''۔

علامہ کے ان حیات بخش اور بصیرت افروز خیالات سے صاف ظاہر ہے کہ ہماری تمام مصیبتوں کا علاج یہ ہی ہے کہ ہم ایک نئے عزم کے ساتھ اسلام کا دامن پکڑ لیں۔ لادینی سلطنت ایک لغو اور بے معنی چیز ہے۔ مذہب سے بیگانہ ہو کر کوئی تمدن زیادہ عرصہ قائم نہیں رہ سکتا ہے اور ہماری تمام مشکلات کا علاج اسلام ہی ہے الغرض حکیم الامت نے ہمارے تمام مسائل کا حل تجویز کر دیا ہے۔ علاج سیدھا اور موثر ہے۔ پہلے تو ملت خودی اور خصوصاً اجتماعی خودی کی تربیت کی طرف متوجہ ہو اور قومیت، وطنیت، علاقہ واریت اور رنگ و نسل کے امتیازات کو ترک کر دے، علاقہ واریت اور قومیت میں ملت کے لئے تباہی ہے۔ ملت کو چاہیئے کہ سائنس کے مطالعہ اور

تحقیق پر پوری توجہ مرکوز کرے اور سب سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ اسلام کا دامن پکڑ لے -

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصار دین میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظ حرم کا اک ثمر

. . .

ولایت ، پادشاہی ، علم اشیاء کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں؟ فقط ایک نکتۂ ایمان کی تفسیریں

. . .

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تیری
دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی !

مجلس اقبال

نذیر احمد

میں نے اپنے مقالہ (۱) کا عنوان اقبال کے اس شعر سے لیا ہے -

بیا بمجلس اقبال و یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نتراشد قلندری داند

اقبال کی مجلس اس کے بے نظیر کلام کا وہ میکدہ ہے جس میں آنے کے لئے وہ بار بار یاران نکتہ داں کو صلائے عام دیتا ہے کہ بیباکانہ اندر آؤ اور اس میکدۂ علم و عرفان، اس میخانۂ ذوق و شوق سے اپنی ہمت، بساط اور ظرف کے مطابق دو چار، دس بیس، عقل و خرد کے اور جذب و مستی کے ایسے جام پیو جن سے بیہوشی کی بجائے تمہاری آنکھوں میں نور، دل میں سرور اور دماغ میں فہم و ادراک کی لہریں موجزن ہوں۔ لیکن قبل اس کے کہ میں اپنے انتخاب کے تین چار جام آپ کے سامنے پیش کروں میں بطور تمہید اس نکتہ کی طرف آپ کو متوجہ کرنا چاہتا ہوں کہ اس شعر میں علامہ نے حقیقت سے چشم پوشی اور ظاہر پرستی پر طنزیہ انداز میں جرح کی ہے - جن لوگوں کو اقبال سے ملاقات کا شرف حاصل تھا یا جنہوں نے ان کے کلام کا غور و خوض سے مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہیں کہ اقبال کی طبیعت، مزاج اور افتاد میں حقیقت پسندی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی، اور ان کو ہر طرح کی ظاہر داری اور ظاہر پرستی سے، جس میں ریا اور عیاری بھی شامل ہیں، سخت نفرت تھی جس کا اظہار انہوں نے بارہا اپنے کلام میں کیا ہے حتیٰ کہ دورحاضر کے مسلمانوں کی حقیقت سے دوری اور توہم پرستی کو دیکھ کر وہ یہ کہنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ

حقیقت روایات میں کھو گئی
یہ امت خرافات میں کھو گئی

ہمارے یہاں آج کل یہ بات عام طور پر دیکھنے میں آتی ہے کہ اگر کسی شخص نے انگریزی لباس زیب تن کر لیا تو دوسرے لوگ اور وہ خود

۱- یہ مقالہ یوم اقبال کی تقریب میں مورخہ ۲۱ اپریل ۱۹۷۲ء پڑھا گیا۔

بھی یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ وہ جدید علم اور ترقی پذیر ذہنیت کی دولت سے مالا مال ہیں ، یا اگر کسی نے جبہ اور عمامہ زیب تن کیا تو ان کے متعلق یہ خوش فہمی ہو جاتی ہے کہ وہ نہ صرف علوم نقلیہ میں ماہر ہیں بلکہ ان کا کردار بھی ایک مثالی مسلمان کا ہے ۔ حالانکہ ہر حال میں دونوں باتیں درست نہیں ہوتیں اور حقیقت ظاہر کے خلاف ہوتی ہے۔ چونکہ عام طور پر قلندر کی ظاہری علامتوں میں سے ایک علامت یہ بھی ہے کہ اس کے سر کے بال منڈے ہوئے ہوں ، اس لئے اقبال اس ظاہر پرستی کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مجھے دیکھو کہ گو میں نے اپنے بال نہیں ترشوائے لیکن میں رموز قلندری سے خوب واقف ہوں اور آپ کو بھی یہ چاہیئے کہ ظاہر کے ملمع سے دھوکا کھانے کی بجائے جوہر حقیقت پر نظر رکھیں تاکہ دام مکر و فریب میں گرفتار نہ ہو جائیں ۔

اس مختصر تمہید کے بعد میں ان اشعار کی طرف رجوع کرتا ہوں جو میں نے اس مقالہ کے لئے منتخب کئے ہیں - ان میں پہلا شعر یہ ہے ۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی

میں نے اس شعر کو بارہا پڑھا اور سوچتا رہا کہ اقبال کے ذہن میں وہ کونسی خاص صفات تھیں جن کی بنا پر وہ اس نتیجہ پر پہونچا کہ روز ازل سے چراغ مصطفوی اور شرار بولہبی میں جنگ جاری ہے۔ یوں تو دونوں ہستیوں کے کردار میں زمین آسمان کا فرق تھا، ایک ہستی مجسمۂ شرافت تھی تو دوسری نمونۂ شرارت، ایک ہستی آیۂ رحمت تھی تو دوسری علمبردار ظلم، ایک پیکر ہدایت تھی تو دوسری نمائندۂ ضلالت، ایک حامل خلق عظیم تھی تو دوسری مائل فتنہ و فساد، لیکن اس تضاد کے باوجود میری دلی تشفی نہ ہوئی کیونکہ میری سمجھ میں یہ بات نہ آئی کہ دونوں ہستیوں میں وہ کون سی خاص صفات ہیں جن کی طرف اقبال ہماری توجہ اس طرح مرکوز کرنا چاہتا ہے جس طرح ایک عدسیہ روشنی کو ایک نقطۂ ماسکہ پر مرکوز کر دیتا ہے ۔ اس دماغی الجھن میں مجھے یہ خیال آیا کہ چونکہ اقبال کے خیالات اور وجدان کا سرچشمہ قرآن حکیم ہے اس لئے اس شعر کے صحیح معنی سمجھنے کے لئے قرآن کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے قرآن شریف میں انبیاء کرام اور ان کے متعلقات کے علاوہ صرف دو آدمیوں کا نام کے ساتھ ذکر آیا ہے، جن میں ایک ابولہب ہے جس کے متعلق سورۃ لہب میں ارشاد ہے :

''تبت یدا ابی لہب و تب ۔ ما اغنیٰ عنہ مالہ و ما کسب ۔ سیصلیٰ ناراً ذات لہب (۱۱۱ : ۱۰۳)۔ [ترجمہ :۔ ابولہب کے ہاتھ ٹوٹ گئے اور وہ ہلاک ہوا ۔ نہ اس کا مال ہی اس کے کام آیا نہ جو کچھ اس نے کمایا۔ وہ (جلد بھڑکتی ہوئی) آگ میں داخل ہوگا ۔ ان آیات میں نہ تو ابولہب کی شقاوت کا ذکر ہے نہ اس کے جور و ستم کا ، نہ اس دشمنی کا جو اس کو اسلام اور پیغمبر اسلام سے زندگی بھر رہی، نہ اس شدید مخالفت کا جو اسلام کی تحریک کے خلاف اس سے رونما ہوئی ۔ اگر ذکر ہے تو صرف اس بات کا کہ اس کے دل میں نہ صرف دنیاوی مال و دولت کمانے اور جمع کرنے کی بے اندازہ خواہش اور ہوس تھی بلکہ وہ صرف اس مال و دولت کو ہر مقصد کے حصول کا واحد ذریعہ سمجھتا تھا ۔ وہ اخلاقی اقدار کا قائل نہ تھا ۔ اس کے نزدیک سچائی اور دیانت داری کی کوئی قدر نہ تھی، نہ اس کے ایمان میں کسی فوق البشری طاقت یا ہستی کی کوئی گنجائش تھی ۔ اسے یقین تھا کہ مال و دولت ایسی کنجی ہے جس سے بڑی سے بڑی مشکل کا تالا کھولا جا سکتا ہے ۔ وہ اس جماعت کا نمائندہ تھا جس کے مسلک کو بعد میں ایک فارسی کے شاعر نے یوں بیان کیا ہے ۔

اے زر تو خدا نئی و لیکن بخدا
ستار عیوبی و قاضی الحاجاتی

آج کل کی اصطلاح میں وہ سو فیصد مادہ پرست (Materialist) تھا جس کی زندگی کی بنیادیں، ستون، دیواریں اور چھتیں تمام کی تمام مال و دولت، سیم و زر، اور دنیاوی ساز و سامان پر کھڑی تھیں ۔ اس تمام مال و دولت اور ساز و سامان کے باوجود وہ اپنے مقاصد کے حصول میں ناکامیاب رہا اور جو کچھ اس نے کمایا اور جمع کیا تھا ، وہ مطلق اس کے کام نہ آیا بلکہ اس کی حالت ایک ایسے بے بس آدمی کی طرح ہوگئی جس کے ہاتھ کاٹ دیئے گئے ہوں اور اس حالت میں اس کا عبرت خیز انجام ہوا ہو ۔

اس کے برخلاف جب میں نے قرآن مجید کی روشنی میں سیرت رسول صلعم پر نظر ڈالی تاکہ معلوم کروں کہ وہ کون سی خاص صفت تھی جو شرار بولہبی اور چراغ مصطفوی میں ابدی جنگ کا ذکر کرتے وقت اقبال کے ذہن میں تھی تو معاً میرا خیال اس آیت کی طرف گیا کہ ''قل ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی للہ رب العلمین لاشریک لہ و بذالک امرت و انا اول المسلمین

(۶ : ۱۶۳-۴) [یعنی میری دعائیں ، میری عبادتیں ، میری زندگی اور میری موت سب کچھ صرف خدا تعالیٰ کے لئے ہے جو تمام عالمین کا پروردگار ہے اور جس کا (اس نذرانۂ عقیدت میں) کوئی شریک نہیں ۔ اس (نظریۂ حیات) کا مجھے حکم دیا گیا ہے اور (اس حکم کی تابعداری میں) میں سب سے پہلا فرمانبردار ہوں] ۔ تو اس آیت کے مطابق آنحضرت صلعم نے اپنے نظریۂ حیات میں مادی اسباب و ذرائع کے علاوہ بلکہ ان کے اوپر ایک روحانی عنصر یعنی اللہ تعالیٰ پر کامل ایمان اور مشیت الٰہی کی تکمیل کے لئے اپنی زندگی وقف کردینا بھی شامل کردیا ۔ روحانیت کا یہ عنصر جو ابولہب کے مادی نظریۂ حیات میں سے بالکل غائب تھا آنحضرت صلعم نے اپنی زندگی اور موت کے لئے بنیادی قرار دیا ۔ تو یہ ہے چراغ مصطفوی کا وہ بصیرت افروز اور سبق آموز نظریۂ حیات جسکی ازل سے ابولہب کے مادہ پرست نظریۂ حیات سے جنگ جاری ہے اور جس میں اگر ایک طرف ابولہب کو شکست اور ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا ، تو دوسری طرف آنحضرت صلعم کے لئے بشارت ہوئی کہ ''رفعنا لک ذکرک (۴ : ۹۴)'' یعنی قیامت تک حضور کا ذکر ادب اور درود اور سلام کے ساتھ بلند تر ہوتا رہیگا ۔ سیرت مصطفوی کے متعلق جو آیت میں نے ابھی پڑھی ہے یعنی قل ان صلاتی ، اس میں دو اشارے بھی قابل غور ہیں ۔ پہلا اشارہ تو یہ کہ اس میں خدا تعالیٰ کی راہ میں زندگی اور موت دونوں کے نذرانے کا ذکر ہے ۔ اس سے انکار نہیں کہ کسی مقصد یا نظریہ کے لئے جان دینا مشکل کام ہے ، لیکن ہر صاحب نظر جانتا ہے کہ اس سے بھی زیادہ مشکل یہ امر ہے کہ مقصد کے حصول یا نظریہ کی خاطر پوری زندگی وقف کر دی جائے ۔ اس لئے قرآن شریف میں زندگی کا ذکر موت سے پہلے ہے کیونکہ پوری زندگی وقف کردینا زیادہ دشوار ہے ۔ دوسرا اشارہ یہ کہ چونکہ آنحضرت صلعم نے اس آیت کے حکم کے مطابق اپنی عبادات، اپنی زندگی اور اپنی موت تمام کی تمام اللہ تعالیٰ اور اسکے دین کے لئے وقف کردیں تو مسلمانوں میں ان کا نمبر اول ہو گیا ، گویا ایک طرح کا معیار مقرر ہو گیا کہ کوئی مسلمان جسقدر اپنی عبادات ، اپنی زندگی اور اپنی موت صرف اللہ تعالیٰ اور اسکی خدمت کے لئے وقف کریگا اسی حساب سے مسلمانوں کی صفوں میں اسکا نمبر بڑھیگا اور اس نمبر کا تقرر صرف اسی لحاظ اور اسی معیار سے ہو گا نہ کہ حسب نسب سے یا لوگوں کی ستایش سے یا مال و دولت کی نمائش سے ۔ اس آیت سے یہ مطلب سمجھنا غلط ہوگا کہ انسان اپنے مقاصد کے حصول کے

لئے مادی ذرائع و اسباب کو بالکل خارج کردے۔ خود آنحضرت صلعم کی حیات بابرکات اس قسم کی تاویل کی نفی کرتی ہے کیونکہ آپ نے حصول مقاصد کے لئے اس زمانے میں جو مادی اسباب میسر تھے ان سے حتی الوسع پورا پورا کام لیا اور اللہ تعالیٰ پر توکل اور بھروسہ کرتے ہوئے مولانا روم کے الفاظ میں پہلے اپنے اونٹ کے زانو باندھ لئے۔ فرق دونوں نظریوں میں یہ ہے کہ ایک طرف تو مادی اسباب پر سو فیصد بھروسہ ہے اور دوسری طرف مادی اسباب سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بھروسہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر ہے۔ پہلے نظریہ کے قابل ابولہب کی طرح اس وقت بالکل مایوس ہوجاتے ہیں جب ان کے پاس مادی اسباب نہیں رہتے۔ لیکن دوسرے نظریہ کے حامل لاتقنطو من رحمتہ اللہ پر ایمان رکھتے ہوئے کبھی مایوس نہیں ہوتے خواہ انہیں عارضی ناکامی کا منہ دیکھنا نصیب ہو۔

دوسرا جام جو میکدہ اقبال سے میں آپ کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہوں وہ یہ شعر ہے۔

قافلۂ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں
گرچہ ہے تابدار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات

معرکۂ کربلا اور امام حسین کی شہادت پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اور آئندہ بھی بہت کچھ لکھا جائیگا۔ لکھنے والوں کی صف وسط سے دائیں بائیں جانب بہت دور تک پھیلی ہوئی ہیں۔ اس کے ایک سرے پر وہ لوگ ہیں جو اس معرکہ کو اس خانگی رقابت اور مناقشت کے سلسلے کی ایک کڑی سمجھتے ہیں جو عبدالمناف کے دو بیٹوں یعنی ہاشم اور عبدالشمس میں شروع ہوئی اور جب تک اس کا سلسلہ چلا یہ کبھی کبھی رقابت اور مناقشت سے بڑھ کر کھلی خانہ جنگی کی صورت اختیار کرتی رہی۔ ان دونوں کے بعد ان کے بیٹوں امیہ اور عبدالمطلب کے درمیان جاری رہی۔ ان کے بعد امیہ کے بیٹے ابوسفیان اور عبدالمطلب کے پوتے آنحضرت صلعم میں تب تک چلتی رہی جب تک ابو سفیان حلقہ اسلام میں داخل نہیں ہوئے۔ اسکے بعد آنحضرت صلعم کی نبوت اور آپ کی پہلے دو خلفاؑ کی زبردست اور بے لوث شخصیت کے ماتحت کچھ عرصے کے لئے یہ خاندانی مناقشت دب گئی۔ لیکن بعد میں ابوسفیان کے بیٹے امیر معاویہ اور بنوہاشم کے چشم و چراغ حضرت علی کرم کے درمیان نمودار ہو کر یزید ابن معاویہ اور حسین ابن علی کے مابین معرکہ کربلا کی روح فرسا صورت میں رونما ہوئی۔ جس میں طرفین خلافت یعنی امارت اور قیادت کے لئے

نبرد آزما تھے ۔ اس صف کے دوسرے سرے پر وہ لوگ ہیں جو اس معرکہ کو اسلام اور کفر کے درمیان ایک جنگ قرار دیتے ہیں ۔ میرے خیال میں یہ دونوں اسکول افراط اور تفریط کی حدوں تک جا پہنچے ہیں کیونکہ ایک طرف تو امام حسین کی شخصیت اس سے بہت بالاتر تھی کہ وہ اپنے ذاتی مفاد کی خاطر مسلمانوں میں خانہ جنگی کراتے اور اپنے خاندان کے افراد کو جن میں معصوم بچے بھی شامل تھے ، شہید کراتے جب کہ ان کو معلوم تھا کہ ان کے مختصر گروہ کو دشمنوں کی جماعت کے مقابلے میں فتح کی کوئی امید نہیں ۔ دوسری طرف آپ کے مخالف زبردست غلطی کے شکار اور گنہگار ضرور تھے لیکن اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتے ہوئے وہ کافر اور دائرہ اسلام سے خارج نہیں تھے ۔ ان میں کئی لوگ ایسے تھے جنکو صحابہ کرام سے نسبت تھی یہاں تک کہ اس لشکر کے سپہ سالار عمرو جلیل القدر صحابی حضرت سعد ابن ابی وقاص فاتح ایران کے بیٹے تھے ، اور شمر جسکے حصہ میں امام کا سر کاٹنے کی ابدی شقاوت آئی اس کی پھوپھی حضرت علی کرم کے عقد میں آچکی تھی۔ یہ وہ تاریخی واقعات ہیں جن سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور اس لئے میں اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ اس معرکہ کا پس منظر سمجھنے کے لئے ہمیں اسلامی تعلیم کی روشنی میں منصب خلافت اور اہلیت خلافت پر روشنی ڈالنا چاہیئے کیونکہ امام عالیمقام کے لئےبھی روشنی مشعل راہ ہوسکتی تھی ۔

جہاں تک منصب خلافت کا تعلق ہے اسکی بنیاد آیت ''امرھم شوری بینھم (۳۸ : ۴۲)'' کے مطابق صرف جمہوریت پر مبنی ہو سکتی ہے جس میں عوام مسلمانوں کو اس بات کا حق حاصل ہو کہ وہ تمام پہلوؤں پر غور کر کے اپنا امیر خود منتخب کریں نہ کہ کوئی فرد سازش یا طاقت کے زور سے ان پر مسلط ہو جائے ۔ اس انتخاب کا طریقہ کیا ہو ، اسکی وضاحت قرآن شریف نے نہیں کی کیونکہ یہ حالات اور ضروریات زمانہ کے ساتھ بدلتا رہیگا ، لیکن جمہوریت کا بنیادی اصول ہمیشہ مسلم رہیگا ، جہاں تک اہلیت کا تعلق ہے ظاہر ہے کہ آزاد عوام مسلمان ایسے شخص کو اپنا امیر منتخب کریں گے جو قول و فعل میں ، علم و فہم میں ، تجربہ اور لیاقت میں اسلام اور مسلمانوں کی خیرخواہی اور خدمت میں سب سے زیادہ اس عزت کا اہل ہوگا ۔

ان بیان کردہ اصولوں کی روشنی میں جب ہم یزید کی مسند نشینی پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ دونوں لحاظ سے غلط اور قابل‌اعتراض تھی ۔ اول تو اسکی مسند خلافت پر نامزدگی سے پہلے امیر

معاویہ نے مسلمانوں سے آزادانہ طور پر مشورہ نہیں کیا بلکہ کم و بیش زبردستی اسکی بیعت کرائی گئی ۔ اور دوسرے خود اسکا کردار ایک نیک اور صالح مسلمان کا نہ تھا بلکہ وہ ہوس پرستی کو خدمت خلق اور خیر خواہی اسلام پر ترجیح دیتا تھا ۔

ان دونوں باتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے امام حسین نے فیصلہ کیا کہ ان پر یزید جیسے امیر کی اطاعت واجب نہیں اور اگر انہیں اس اطاعت پر مجبور کیا جائے تو ان کا فرض ہے کہ خواہ ان کی جان و مال اور ان کے خویش و اقارب خطرے میں پڑیں، وہ یزید سے دفاعی جنگ کریں۔ اس فیصلے کے لئے ان کے پاس کئی نصوص قرآنی اور پہلے خلفا کے اقوال تھے ۔ انہوں نے سورہ کہف میں یہ پڑھا تھا ''لا تطع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا واتبع ھوہ وکان امرہ فرطا (۱۸:۲۸)'' [یعنی اس شخص کی اطاعت مت کرو جس شخص کے دل کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا اور جس نے اپنی خواہش کی پیروی کی اور اپنے کردار میں حد اعتدال سے بڑھ گیا]۔ انہوں نے سورہ شعرا میں یہ بھی پڑھا تھا ''لا تطیعوآ امر المسرفین الذین یفسدون فی الارض ولا یصلحون (۲-۲۶:۱۵۱)'' [ان لوگوں کے حکم کی اطاعت مت کرو جو حد سے بڑھ گئے اور جو ملک میں اصلاح کی بجائے فساد برپا کرتے ھیں]۔ انہوں نے سورہ انسان میں یہ بھی پڑھا تھا ''لا تطع منھم اثما اوکفورا (۷۶:۲۴)'' [ان لوگوں میں کسی بد عمل اور ناشکرے کی اطاعت مت کرو]۔ ان کو خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق رض کا پہلا خطبہ یاد تھا جس میں انہوں نے فرمایا تھا کہ جب تک میں خدا اور اس کے رسول کے احکام کے مطابق تم کو حکم دوں تم پر میری اطاعت واجب ہے لیکن اگر میں ان کے خلاف کوئی حکم دوں تو تم مجھے متنبہ کرو۔ انکو خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروق رض کا وہ عدل بھی یاد تھا کہ جب انکو اس بات کی جواب دھی دینا پڑی کہ مال غنیمت سے انکو اتنا کپڑا کیسے مل گیا کہ انہوں نے قمیص اور تہبند دونوں بنائے جبکہ دوسرے مسلمانوں کو صرف اتنا کپڑا ملا جس سے صرف ایک ملبوس بن سکتا تھا اور انہیں بتلانا پڑا کہ ان کے بیٹے نے اپنا حصہ ان کو برضا و رغبت دیدیا تھا۔ ان سب شواھد کی موجودگی میں حضرت امام حسین علیہ کا فیصلہ بالکل حق بجانب اور تعلیم اور روح اسلام کے عین مطابق تھا اور اسی بناء پر خواجہ معین الدین چشتی نے فرمایا ہے کہ

سرداد ، نداد دست در دست یزید
حقا کہ بنائے لا الہ ھست حسین

اس تشریح کے بعد آپ اقبال کے شعر کی طرف دوبارہ رجوع کیجئے

قافلہ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں
گرچہ ہے تابدار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات

یہ شعر اقبال کی نظم بعنوان ''ذوق و شوق'' سے لیا گیا ہے جو بال جبریل میں شامل ہے اور جس میں عنوان کے نیچے یہ اطلاع مرقوم ہے کہ ''ان اشعار میں سے اکثر فلسطین میں لکھے گئے''۔ اقبال کا فلسطین کا دورہ لندن کی گول میز کانفرنس سے واپسی پر ۱۹۳۲ء میں ہوا۔ اور بال جبریل پہلی مرتبہ ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی۔ گویا اس نظم کے اشعار کا تاریخی پس منظر وہ سیاسی اور معاشی حالات تھے جو اس وقت اسلامی ممالک میں رو پذیر اور اثر انداز تھے ۔ اس لئے ان حالات پر ایک طائرانہ نظر ڈالنا اس شعر کے معنی سمجھنے کے لئے نہ صرف مفید بلکہ ضروری ہے ۔

اس وقت مراکو کے ساحلی علاقہ پر سپین اور باقی حصوں پر فرانس کی جابرانہ حکومت تھی ، الجریا اور تیونس فرانس کے قبضہ اقتدار میں تھے اور وہاں کے عرب باشندوں کو حکومت میں عمل دخل نہ تھا ۔ طرابلس پر ۱۹۱۲ء کے بعد اٹلی نے غاصبانہ حکومت قائم کر رکھی تھی اور وہاں آزادی پسند مسلمانوں پر طرح طرح کے ظلم و ستم روا تھے ۔ مصر میں شاہ فواد کی نام نہاد حکومت تھی لیکن حقیقی اقتدار انگریزوں کے ہاتھ میں تھا جو اس بات سے ظاہر ہے کہ اس زمانے میں نیشنل اسمبلی کے لئے جتنے بھی انتخابات ہوئے اس میں حالانکہ وفد پارٹی کے اراکین کثرت سے آئے لیکن انہیں زیادہ مدت کے لئے حکومت کرنے کا موقع نہیں دیا گیا مثلاً ۱۹۳۰ء کے انتخابات میں نحاس پاشا کی قیادت میں وفد پارٹی کے ممبروں کی کثرت تھی مگر انگریزوں کی ریشہ‌دوانیوں اور شاہ فواد کی اغماض سے حکومت بنانے کا کام اسمعیل صدقی پاشا کے سپرد کیا گیا ۔ اور جب بادشاہ کی بدعنوانیوں اور انگریزوں کی چالباری سے تنگ آ کر اسمعیل صدقی پاشا جیسے اعتدال پسند آدمی نے بھی ۱۹۳۳ء میں استعفٰے دے دیا تو حکومت کی باگ ڈور شاہی اسلاک کے ڈائرکٹر کے سپرد کر دی گئی اس طرح جمہوریت کا گلہ گھونٹ دیا گیا ، اور یہ حالت ۱۹۳۶ء تک برقرار رہی۔ فلسطین پر ۱۹۱۸ء میں ترکی کی شکست کے بعد انگریزوں نے غاصبانہ قبضہ کر رکھا تھا اور ان کی یہود پرور پالیسی کے ماتحت مسلمان عربوں کو ان کے گھروں اور زمینوں سے بیدخل کر کے ان کی جگہ ہر سال زیادہ تعداد میں یہودی آباد کئے جا رہے تھے جس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ ۱۹۳۲ء میں

نوهزار، ۱۹۳۳ء میں بیس هزار، ۱۹۳۴ء میں بیالیس هزار اور ۱۹۳۵ء میں باسٹھ
هزار یهودی فلسطین میں جا کر آباد هوئے ان کا اس غاصبانه کاروائی پر اکتفا
نہیں تھا بلکه انگریزوں کی شه پاکر اب ان کا تقاضا یه تھا که هزاروں نہیں
بلکه لاکھوں کی تعداد میں یورپ اور امریکه سے یهودی لاکر وهاں آباد کئے
جائیں جس کا نتیجه سوائے اس کے اور کچھ نه هوتا که تقریباً تمام فلسطین میں
جهاں مدت مدید سے مسلمانوں کی کثرت تھی، مسلمانوں کا نام و نشان باقی نه
رهتا ۔ اور یهودیت کا یه زهریلا خنجر عالم اسلام کی پسلی میں همیشه کے لئے
پیوست هو جاتا ۔ چنانچه اس شر انگیز اور عافیت سوز اقدام کے خلاف برمحل
جہاد نه کرنے کا نتیجه وهی هوا جس کا خدشه تھا ۔ شام کی حالت بھی ویسی هی
افسوسناک تھی جیسی دوسرے عرب ممالک کی ۔ وهاں ۱۹۲۸ء میں اعتدال پسند
عناصر نے ایک نیم جمهوری طرز حکومت کا دستور تیار کیا لیکن فرانس نے،
جس کے قبضه اقتدار میں یه ملک تھا، یه دستور بھی رد کر دیا اور ۱۹۳۰ء میں
منتخب شده اسمبلی کو برخاست کر کے ایک اپنا بنایا هوا آمرانه طرز کا آئین ملک
پر ٹھونس دیا اور جب اس مسلط کرده آئین کے ماتحت منتخب کئے هوئے اراکین
نے ذرا آزادی فکر و عمل دکھائی تو فرانس کو یه بات بھی گوارا نه هوئی اور
۱۹۳۴ء میں فرانس کے هائی کمیشن نے اسمبلی توڑ کر زمام حکومت اپنے هاتھ
میں لے لی ۔ حجاز میں ترکی کی شکست کے بعد انگریزوں نے شریف حسین کو
دکھاوے کے لئے تخت پر بٹھا دیا لیکن حقیقی اقتدار اپنے هاتھ میں رکھا ۔ اور
جب شریف حسین نے ذرا آزادی دکھانی شروع کی تو انهوں نے اس کو اپنے
حال پر چھوڑ دیا جس کے نتیجے میں وه ان کے دوسرے حلیف عبدالعزیز ابن سعود
سے شکست کھا گیا، اور وهاں ایک آزاد حکومت تو قائم هو گئی لیکن اس
کی بنیاد جمهوری اقدار پر نه تھی۔ عراق میں پهلے تو انگریزوں نے شریف حسین
کے بیٹے عبدالله کے ذریعه حکومت کی لیکن جب شام سے فرانسیسیوں نے
شاه فیصل کو خارج کر دیا تو انهوں نے اس کو عراق کے تخت پر بٹھادیا ۔ اور
وهاں کے سیاسی بحران کا یه عالم تھا که ۱۹۲۱ء سے لیکر ۱۹۳۳ء تک پندره بار
وزارت میں تبدیلیاں هوئیں اور فیصل اول کی وفات کے بعد ۱۹۳۳ء سے ۱۹۳۶ء
کے مختصر عرصے میں وزارت میں اکیس بار تبدیلیاں هوئیں ۔ لیکن ان سب
تبدیلیوں میں عوام الناس کا هاتھ کم اور سیاستدانوں اور بڑے بڑے جاگیرداروں
کی ریشه دوانیاں زیاده تھیں یه تو حالت تھی عرب ممالک کی ۔ اس کے علاوه
غیر عرب ممالک میں سے ترکی اتاترک کی عظیم الشان کامیابی کے بعد انگریزوں

اور ان کے پٹھوؤں کے چنگل سے آزاد ہوچکا تھا ۔ اور اس طرح ایران بھی رضا شاہ کبیر کی ہمت اور استقلال سے انگریزوں اور روسیوں کے اثر سے آزاد ہو چکا تھا ۔ گو بعد میں رضا شاہ کو اپنی آزادانہ پالیسی کی قیمت تخت سے علیٰحدگی کی صورت میں ادا کرنا پڑی ۔ افغانستان میں شاہ امان اللہ کے آزاد خیال گیارہ سالہ دور حکومت کے بعد انگریزوں کی ریشہ دوانیوں نے بچہ سقہ جیسے ظالم اور سفاک آدمی کے ہاتھوں ان کی سلطنت کا تختہ الٹ دیا اور گو نادر شاہ کے بروقت اقدام نے افغانستان کو اس جاہل آدمی کے چنگل سے جلد ہی آزاد کرالیا لیکن وہ خود ۱۹۳۲ میں خنجر قاتل سے شہید کر دیئے گئے ۔ ہندوستان اور ملائشیا کے مسلمان انگریزوں کی غلامی میں تھے اور انڈونیشا کے مسلمان ہالینڈ کے قبضہ اقتدار میں تھے ۔ تو مختصراً یہ تھی اس زمانے میں اسلامی ممالک کی سیاسی اور معاشی حالت ، یعنی اغیار کی غلامی ، یا سیاسی بحران یا اقتصادی انحصار اور تقریباً ہر جگہ صحیح جمہوریت کا فقدان ۔ اقبال جس سے اسلامیوں کا سوز و ساز پنہاں نہ تھا اور جو جمہوریت کو اسلامی سیاست کا ایک اہم جزو مانتا تھا ، ان حالات کو دیکھ کر اور پڑھ کر خون کے آنسو روتا ہوگا اور اس کے حسرت بھرے دل سے یہ فریاد اٹھتی ہوگی کہ اے خدا اب بھی جب کہ بمصداق آیتہ قرانی ”لا تقولوالمن یقتل فی سبیل اللہ امواتابل احیاء“ صلہ شہید حیات جاودانی ہے کیا تمام عالم اسلام میں ایک شخص ایسا بھی نہیں اٹھتا جس کے دل میں حق و صداقت اور عدل وانصاف کے لئے مرنے کی تڑپ ہو اور جو آمرانہ جور اور جابرانہ ستم کے خلاف اہل و عیال اور جان و مال کی بازی لگا کر دنیا میں رسم شبیری پھر تازہ کرے ۔

تیسرا جام جو میکدہ اقبال سے میں آپ کے سامنے پیش کرنا چاھتاھوں وہ ایک شعر نہیں بلکہ ایک قطعہ سے چار اشعار جو انہوں نے دعا کی استجابت کے بارے میں لکھے ھیں ۔ وہ اشعار یہ ھیں

تیری دعا سے قضا تو بدل نہیں سکتی
مگر ہے اس سے یہ ممکن کہ تو بدل جائے
تیری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا
عجب نہیں ہے کہ یہ چار سو بدل جائے

ویسے تو اقبال نے خودی ، مقام خودی ، تربیت خودی وغیرہ کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے ۔ لیکن ان اشعار سے جس حقیقت کی طرف میں آپ کی توجہ

مبذول کرانا چاهتا هوں وہ اس قسم کی دعائیں هیں جو پاکستان میں بعض اوقات انفرادی لیکن زیادہ تر اجتماعی طور پر مانگی جاتی هیں۔ عام طور پر لوگ جب روزانہ نماز کے بعد دعائیں مانگتے هیں تو وہ خموشی اور خشوع کے ساتھ اور مختصر هوتی هیں اور ان میں اکثر اپنے احوال کی بہتری یا اپنے گناهوں کی مغفرت کی التجا کرتے هیں ۔ لیکن جو دعائیں جمعہ اور عیدین کی نمازوں کے بعد یا جلسوں اور مجلسوں میں مانگی جاتی هیں ان کا رنگ کچھ اور هوتا ہے اول تو وہ خشوع و خضوع سے زیادہ درد و کرب اور شدت و اضطراب سے مانگی جاتی هیں دوسرے ان میں اللہ تعالیٰ سے اس قسم کی فرمایشیں کی جاتی هیں کہ وہ گردش ایام پھیر دے ، مسلمانوں کو دنیاوی دولت سے مالامال کر دے ، ان کے حکمرانوں کو یہ توفیق دے کہ وہ اسلامی اصولوں پر کاروبار حکومت چلائیں ، ان کے دشمنوں کو تباہ و برباد کر دے اور ان کے بدخواهوں کے شہروں ، قصبوں اور گھروں کو آسمان سے کسی قسم کا طوفان نازل کرکے مسمار کر دے۔ تیسرے یہ دعائیں بڑی طولانی هوتی هیں جن میں پیش امام یا دعاگو اپنا زور فصاحت اردو اور عربی دونوں زبانوں میں دکھاتے هیں اور تکرار مدعا اور اعادہ الفاظ سے کافی وقت خرچ کیا جاتا ہے ۔

اگر اس قسم کی دعاؤں کی ساخت پر غور کیا جائے تو هم دیکھیں گے کہ ان میں سے بعض مضامین تو ایسے هیں جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر اور اس میں مسلمانوں کی حسب منشا تبدیلی سے هوتا ہے جس کی نسبت قران مجید میں بار بار یہ فرمایا گیا ہے کہ "لن تجد سنۃ" اللہ تبد یلا (۴۸:۲۳ و ۳۳:۶۲)" یعنی اللہ تعالیٰ کے قوانین قدرت اٹل هیں اور ان بندوں کی فرمائش پر تبدیلی کا امکان نہیں ، آفتاب اپنے وقت مقرر پر طلوع هوگا اور هزار دعائیں اس کے اوقات یا اس کے گرد زمین کی گردش میں دخل اندازی نہ کر سکیں گی ۔ بارش کے سیلاب یا سمندر کے طوفان صرف اسی وقت آئینگے جب موسمی اور ارضی حالات ان کے لئے سزا وار هونگے اور اس قسم کی آفتوں سے گناهگاروں اور بیگناهوں کے کمزور گھر یکساں طور پر برباد هوں گے ۔ جہاں تک مسلمانوں کی حالت کی بہتری اور ان کے دشمنوں کی ابتری کا تعلق ہے ، تو قران مجید کی رو سے ان کا مداوا خود مسلمانوں کی همت پر منحصر ہے ۔ کیونکہ قران مجید نے صاف طور پر اعلان کردیا ہے کہ " لیس لانسان الا ماسعیٰ " کہ انسان کو جس میں مسلمان بھی شامل هیں ، خزانہ الٰہی سے صرف اس کی کوشش اور سعی کے مطابق ملیگا ۔ اور چونکہ وہ رب العالمین ہے اور بمصداق " وان اللہ لیس بظلام

للعبید (۲۲:۱۰) '' یعنی وہ اپنے بندوں پر ظلم یعنی ناانصافی روا نہیں رکھ سکتا اس لئے یہ بات اس کی شان ربوبیت اور صفت عدل و انصاف کے خلاف ہے کہ وہ اپنے بعض بندوں کو ان کی سعی و کوشش سے زیادہ اور بعض کو کم دے باقی رہیں اس قسم کی دعائیں کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کے دشمنوں پر دنیا میں اپنا عذاب نازل کرے۔ تو اس کے متعلق قران مجید میں ارشاد ہے کہ ''یعذ بھم اللہ بایدیکم'' یعنی وہ مسلمانوں کے دشمن کو ان کے ھاتھوں سے سزا دیتا ہے یعنی مسلمانوں کا زور و بازو اس مقصد کے لئے اللہ کا آلۂ کار بنتا ہے۔ یہ وھی مضمون ہے جسکے متعلق علامہ نے دوسری جگہ فرمایا ہے کہ

ھاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ھاتھ
غالب و کار آفرین کار کشا کار ساز

یا اس قسم کی دعائیں کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کے حاکموں کو یہ توفیق دے کہ وہ ان پر اسلامی اصولوں کیساتھ حکومت کریں۔ تو یہ بھی خود مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ اپنے حاکم کے کردار کی نگاہ بانی کریں۔ اور اگر وہ دیکھیں کہ وہ لوگ صراط مستقیم سے منحرف ہو رہے ہیں تو ان میں اتنی همت اور جرأت ھونی چاھئیے کہ وہ ان کو اپنی غلطی سے آگاہ کریں۔ وہ اس بات میں حق بجانب نہیں کہ اپنے فرائض کو اپنے خدا کے سپرد کر کے خود آرام طلب اور گوشہ نشیں ہو جائیں اقبال نے فرمایا ہے

ہے آئین جوان مردان ، حق گوئی و بے باکی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباھی

اس قسم کی دعاؤں کے متعلق جن میں اللہ تعالیٰ سے اس کی قضا و قدر بدلنے کی فرمائش کی جاتی ہے ، اقبال کا ایک اور خوبصورت قطعہ فارسی میں ہے جس میں انھوں نے شہنشاہ عالمگیر کے اس خط کو منظوم کیا ہے جو اس نے اپنے ایک فرزند کو لکھا تھا جس کی نسبت اسے معلوم ھوا تھا کہ وہ اپنے والد کی موت کے لئے دعا مانگتا تھا۔ فرماتے ہیں

ندانی کہ یزدان دیرینہ بود — بسے دید و سنجید و بست و کشود
ز ما سینہ چاکان این تیرہ خاک — شنید است صد نالۂ دردناک
بسے همچو شبیر در خون نشست — نہ یک نالہ از سینہ اوگسست
نہ از گریہ پیر کنعان تپید — نہ از درد ایوب آہے کشید

مپندار آن کہنہ نخچیر گیر
بدام دعائے تو گردد اسیر

ممکن ہے کہ بعض سامعین کے دل میں یہ خیال گذرے کہ دعا کے متعلق اقبال کے بعض اشعار کی میں نے جس طرح تشریح کی ہے ان سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اقبال سرے سے ہر قسم کی دعا مانگنے کے حق میں نہیں ، غلط ہو گا۔ کیونکہ ایسا استدلال نہ صرف قران شریف کی بعض آیات، جن میں مسلمانوں کو دعا مانگنے کی ہدایت کی گئی ہے اور دعائیں سکھائی گئی ہیں، کے خلاف ہوگا۔ بلکہ خود اقبال کے بعض اجزائے کلام سے متضاد ہوگا، جس میں انہوں نے براہ راست یا اظہار تمنا کی صورت میں دعا مانگی ہے۔ مثلاً بانگ درا میں بچے کی دعا کے عنوان سے وہ نظم جس کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے

لب پہ آتی ہے دعا بن کے تمنا میری
زندگی شمع کی صورت ہو خدایا میری

یا اسی مجموعہ میں وہ نظم جسکا عنوان " ایک آرزو " ہے، جس میں مختلف خوبصورت آرزوؤں کا دعاؤں کی شکل میں اظہار کیا گیا ہے مثلاً

پچھلے پہر کی کوئل ، وہ صبح کی مؤذن
میں اس کا ہمنوا ہوں وہ میری ہمنوا ہو
کانوں پہ ہو نہ میرے دیر وحرم کا احساں
روزن ہی جھونپڑی کا مجھکو سحر نما ہو
پھولوں کو آئے جس دم شبنم وضو کرانے
رونا مرا وضو ہو ، نالہ میری دعا ہو

یا ساقی نامہ (بال جبریل) کا وہ بند جس میں اس قسم کی مخلصانہ آرزوؤں کا دعا کی شکل میں اظہار کیا گیا ہے کہ

جوانوں کو پیروں کا استاد کر فرد کو غلامی سے آزاد کر
دل مرتضےٰ سوز صدیق دے تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے
مرا عشق میری نظر بخش دے جوانوں کو سوز جگر بخش دے

اگر اس قسم کی دعاؤں، آرزوؤں، امنگوں کا جنہیں اقبال نے اپنے کلام میں جگہ دی ہے ، تجزیہ کیا جائے تو ہم دیکھیں گے کہ ان میں اس قسم کی دعائیں ہرگز شامل نہیں ہیں، جنکا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے ۔ اقبال کی دعاؤں کی نوعیت ہی بالکل الگ ہے ۔ ان میں خدمت خلق ، حصول علم ، ریاضت نفس ، وغیرہ کی تلقین ہے اور اس لئے جس بند سے میں نے دعا کے متعلق دو شعر لئے ہیں اسی میں آگے چل کر اقبال فرماتے ہیں کہ

تیری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری
میری دعا ہے تری آرزو بدل جائے

جس قسم کی خود غرضانہ یا تباہی طلب دعاؤں کا میں نے ذکر کیا ہے اور جن کے بدلنے کی اقبال نے دعا مانگی ہے ان کا ابھی ایک پہلو باقی ہے جس کی طرف میں نے شروع میں اشارہ کیا تھا وہ ہے ان کی جا و بیجا طوالت ، تکرار الفاظ ، اعادہ اظہار مدعا ۔ اس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ نماز بجائے خود بہترین دعا ہے ۔ اور اسکے بعد بشرطیکہ وہ خشوع و خضوع سے ادا کیجائے ، کسی لمبی اور طویل دعا کی ضرورت نہیں رہتی ۔ چنانچہ دوسرے اسلامی ممالک میں ایسی لمبی دعاؤں کا رواج نہیں ۔ اسی ضمن میں علامہ مرحوم نے اپنی ایک نظم بعنوان " غلاموں کی نماز " میں ایک واقع کا ذکر کیا ہے کہ جب ترکی کے ہلال احمر کا ایک وفد لاہور آیا ، اور اسکے اراکین شاہی مسجد میں نماز پڑھنے گئے تو پیش امام صاحب نے نماز کو خوب طول دیا ، جس پر بقول اقبال

کہا مجاہد ترکی نے مجھ سے بعد نماز
طویل سجدہ ہیں کیوں اس قدر تمہارے امام
وہ سادہ مرد مجاہد وہ مومن آزاد
خبر نہ تھی اسے کیا چیز ہے نماز غلام
ہزار کام ہیں مردان حر کو دنیا میں
انہیں کے ذوق عمل سے ہیں امتوں کے نظام
طویل سجدہ اگر ہیں تو کیا تعجب ہے
ورائے سجدہ غریبوں کو اور ہے کیا کام

میں نے اس مقالے میں اقبال کے صرف چند اشعار کے معنی ، جو میری سمجھ میں آئے آپ کے پیش خدمت کئے ہیں۔ ان کا کلام بحر ذخار کیطرح اس قسم کے پر معنی اشعار کے موتیوں سے بھرا ہوا ہے چونکہ اب وقت ختم ہورہا ہے ، اس لئے میں اس مقالے کا اختتام خود ان کے ایک شعر پر کرتا ہوں جس میں صرف ایک لفظی تغیر کیا گیا ہے۔

قلندر کے ادب سے میں نے غواصی نہ کی ورنہ
ابھی اس بحر میں باقی ہیں لاکھوں لولوئے لالہ

قوموں کا عروج و زوال[1]

رضی الدین صدیقی

ہر وہ شخص جسنے تاریخ عالم کا سرسری مطالعہ بھی کیا ہے واقف ہے
کہ دنیا میں بہت سی قومیں آئیں ۔ ایک عرصہ تک بڑھتی اور پھلتی پھولتی رہیں
اور پھر دوسری قوموں کو اپنی جگہ دیکر ختم ہوگئیں ۔ اقوام و ملل کے
عروج و زوال کے اسباب کیا ہیں اور یہ کن قوانین کے ماتحت وقوع پذیر ہوئے
ہیں ان کو دریافت کرنے کے لئے ہمیں کلام الٰہی کی طرف رجوع کرنا پڑیگا ۔
خداوند کریم نے ارشاد فرمایا ہے ''ان الارض للہ یورثھا من یشاء من عبادہ والعاقبۃ
للمتقین'' یعنی بے شک زمین اللہ کی ہے۔ وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہے اس کا
وارث کردے اور عاقبت ان لوگوں کے لئے ہے جو متقی ہیں ۔ اس سے معلوم ہوا کہ
زمین خدا کے سوا کسی کی میراث نہیں ۔ اقوام کو یہ میراث خدا کے حکم سے
عطا کی جاتی ہے ۔ کن لوگوں کو یہ وراثت ملتی ہے اس کی تشریح اس آیت کے
علاوہ دوسری آیتوں میں بھی کی گئی ہے ، چنانچہ ارشاد ہوا ہے ''وعد اللہ الذین
آمنکم آمنو و عملوا الصلحت لیستخلفنھم فی الارض کما استخلف الذی من قبلھم ''
یعنی اللہ نے ان لوگوں کو زمین پر خلیفہ بنانے کا وعدہ کرلیا ہے جو ایمان لائے
اور جنہوں نے عمل صالح کیا، جس طرح ان کے اگلوں کو اس نے خلیفہ بنایا'' اس
سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں خلافت حاصل کرنے کے لئے دو اجزاء ضروری ہیں
(۱) ایمان اور (۲) عمل صالح ۔ اقبال نے اسی حقیقت کو یوں بیان کیا ہے۔

حق جہاں را قسمت نیکاں شمرد   جلوہاش بادیدہ مومن سپرد

جب کسی قوم کو اسکی اہلیت اور صلاحیت کی بنا پر مسند خلافت
عطا ہوتی ہے تو پھر بلا وجہ اسکو اس مقام سے نہیں ہٹایا جاتا ۔ چنانچہ
فرمایا ہے :۔

---

۱ خطبۂ صدارت یوم اقبال ۱۹۶۰ء منعقد زیر اہتمام اقبال اکادمی کراچی

''وما کان ربک لیہلک القری واھلھا مصلحون'' یعنی ''ایسا نہیں ہو سکتا کہ تیرا پروردگار قریوں کو بلا وجہ تباہ کر دے حالانکہ اس کے باشندے نکو کار ہوں''۔

لیکن اگر کوئی قوم خلافت کی اہلیت اور صلاحیت کھو بیٹھے یعنی ایمان اور عمل صالح سے دور ہو جائے تو پھر چاہے وہ بظاہر کتنی ہی طاقت ور نظر آئے کوئی قوت اس کو منصب خلافت پر بحال نہیں رکھ سکتی ''اولم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبۃ الذین من قبلھم وکانوا اشد منھم قوۃ یعنی کیا لوگ زمین پر سیر نہیں کرتے تاکہ اپنے پیشروں کا انجام دیکھیں جو کبھی قوت میں ان سے زیادہ تھے''۔

پھر کہا گیا ہے کہ ہلاکت صرف ان ہی قوموں کے لئے مختص ہے جو فاسق اور بدکار ہوتی ہیں ''فھل یہلک الاالقوم الفاسقون''۔

یہ ہے وہ قانون جو قوموں کے عروج اور زوال کے اسباب کی نشاندھی کرتا ہے اور جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ ہمیشہ سے یہی ہوتا آیا ہے اور ہمیشہ یہی ہوتا رہیگا۔ ''سنۃ اللہ فی الذین خلوا من قبل۔ ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا'' یہی قانون تھا ان لوگوں کے لئے جو پہلے گذر چکے ہیں۔ اور قانون الٰہی میں تم کبھی تبدیلی نہ پاؤ گے۔

انہی قوانین الٰہی کی اقبال نے مختلف مقامات پر تشریح کی ہے اور انہیں مقتضائے زمانہ کے مطابق جدید اور دلچسپ پیرایوں میں بیان کیا ہے تاکہ وہ دلنشین ہو جائیں۔

قومیں افراد سے بنتی ہیں اور قوموں کا عروج و زوال افراد کی صلاحیت اور نا اہلی سے وابستہ ہوتا ہے۔ فرد کی زندگی اور ترقی کا اصل محرک اپنی انا یا خودی کی حفاظت کا جذبہ ہے۔ اس لئے جو قومیں ترقی کرنا چاھتی ہیں ان کے افراد کیلئے ضروری ہے کہ وہ اپنی شخصیت اور صلاحیتوں کی تربیت کریں تاکہ وہ مستحکم ہوں اور ارتقا کے زینے طے کریں۔ ہر وہ چیز جو انسانی شخصیت کو اجاگر کرے خیر ہے اور جس چیز سے شخصیت کمزور ہو جائے وہ شر ہے۔ خودی کی شخصیت کے تین پہلو ہوتے ہیں، جسمانی، ذھنی اور روحانی۔ ان تینوں پہلوؤں کی متناسب طور پر نشو و نما ہو اور ان میں ہم آہنگی پائی جائے تو پھر فرد کی ذات تکمیل کی طرف آگے بڑھتی ہے اور اس سے قوم اور جماعت کو فائدہ پہنچتا ہے۔ ہر پہلو کی نشو و نما کے لئے کافی ریاضت اور محنت کی ضرورت ہے۔ ترقی پذیر قوموں میں ہمیشہ دیکھا جاتا ہے

کہ ان کے افراد ہر قسم کی شدید محنت و مشقت کے عادی ہوتے ہیں اور جب قوم کے زوال کا زمانہ شروع ہو جا تا ہے تو ان افراد میں تن آسانی اور راحت پسندی سرایت کر جاتی ہے ۔ اس نکتہ کی طرف اقبال نے نہایت بلیغ اشارہ کیا ہے :-

میں تجھ کو بتاتا ہوں ، تقدیر امم کیا ہے
شمشیر و سناں اول ، طاؤس و رباب آخر

اس لئے اقبال ہمیشہ تن آسانی کے خلاف تنبیہہ کرتے ہیں اور اپنی قوم خصوصاً نوجوان افراد کو اس میں مبتلا دیکھتے ہیں تو خون کے آنسو روتے ہیں :-

ترے صوفے ہیں افرنگی ، ترے قالین ہیں ایرانی
لہو مجھکو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی

کس قدر درد اور سوز سے بھرا ہوا ہے یہ شعر جس میں وہ خود اپنے آپ کو ملامت کرتے ہیں :-

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا
یہ اک مرد تن آساں تھا، تن آسانوں کے کام آیا

اسلام نے انفرادی ذمہ داری اور سعی عمل کو زندگی کا اصل اصول قرار دیا ہے ۔ اسی سعی و عمل کی بدولت انسان خود کو اشرف‌المخلوقات ثابت کر سکتا ہے ۔ خدائے تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے کہ کسی شخص کا عمل ضایع نہیں جاتا '' انی لا اضیع عمل عامل منکم من ذکر او انثی ''

اقبال نے اپنے خطبات میں آیۂ کریمہ '' انا عرضناالامانۃ علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنھا و اشفقن منہا و حملھا الانسان '' کی تشریح یوں کی ہے کہ جس امانت کا بوجھ آسمان، زمین اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کردیا وہ شخصیت اور احساس خودی کی ذمہ داری تھی جسے انسان نے قبول کر لیا ۔ اسی ذمہ‌داری کی بدولت اس کی تمام تر فضیلت اور عظمت پیدا ہوئی اور اسی سے اس میں اتنا اعتماد پیدا ہوا کہ نہ صرف حقائق اشیاء کا علم حاصل کر سکے بلکہ اپنی ضرورت کے مطابق فطرت میں تصرف کر سکے ۔ اپنی اس استعداد کی بدولت وہ رفعت و کمال کے اعلیٰ ترین مرتبہ تک پہنچ سکتا ہے اور اپنے علم و محبت کو اتنا وسیع کر سکتا ہے کہ جس کی کوئی انتہا نہیں ۔ انسانی فضیلت اس سے بڑھ کر کیا ہو گی کہ اس کی فطرت کو فطرت الٰہی کے مطابق ٹھرایا گیا '' فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا '' اور اس کو اختیار دیا گیا

کہ اپنے فکر و عمل سے حالات و حقائق میں تغیر کرے ۔ اس کے تصور اور ارادہ کو آزاد چھوڑ دیا گیا تاکہ وہ کائنات کو مسخر کرے ۔ ایجاد اور تخلیق فطرت الٰہی کی خصوصیت ہے چنانچہ انسان میں بھی یہ وصف ایک حد تک ودیعت کیا گیا کہ وہ ایجاد اور تخلیق کے ذریعہ اپنے ماحول پر قابو پائے اور نئی نئی اشیاء بناتا رہے ۔

جاوید نامہ میں افلاک کی سیر کرتے ہوئے اور فردوس بریں سے گزر کر جب اقبال حضور باری میں پہنچتے ہیں تو اس کرۂ خاکی کی موجودہ حالت کی طرف جناب باری کی توجہ مبذول کراتے ہیں ۔ اس کے جواب میں ندائے جمال آتی ہے جس میں تخلیق عالم کی حقیقت بتلائی گئی ہے اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی ہدایت کی گئی ہے ۔

زندگی هم فانی دهم باقی است	این همه خلاقی و مشتاقی است
زندهٔ ؟ مشتاق شو خلاق شو	همچو ما گیرندهٔ آفاق شو
در شکن آن را که نا ید سازگار	از ضمیر خود دگر عالم بیار
بندهٔ آزاد را آید گران	زیستن اندر جهان دیگران
هر که او را قوت تخلیق نیست	پیش ما جز کافر و زندیق نیست
مرد حق برنده چون شمشیر باش	خود جهان خویش را تقدیر باش

انفرادی ذمہ داری کا احساس ، سعی و عمل کی توفیق اور ایجاد و تخلیق کی صلاحیت افراد کی بھی تین بڑی صفتیں ہیں جن کی بنا پر وہ اپنی قوم کو بام ترقی کے انتہائی زینہ تک لے جا سکتے ہیں ۔ چنانچہ اقبال اپنے خطبات میں لکھتے ہیں :-

'' انسان کے لئے مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو اور اس طرح خود اپنے مقدر اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے ۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے تئیں مطابق بناتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے ۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا خود اس کا شریک کار ہوتا ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو :-

ان اللہ لا تغیر ما بقوم حتی یغیر و ما با نفسہم ۔ اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قوئ کو ترقی نہیں دیتا ، اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا زور محسوس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر بن جاتی ہے اور وہ مثل مردہ مادہ کے ہو جاتا ہے ''۔ (خطبات ص ۱۲)

اب افراد سے گذر کر قوم کی طرف بڑھئے تو معلوم ہوگا کہ قوم کی ترقی کے لئے سب سے پہلے اس کےنصب العین (Ideology) کے تعین اور تحفظ کی ضرورت ہے۔ جب کوئی قوم اپنی تہذیب اور اپنی عملی روایات پر یقین نہیں رکھتی اپنی عقل کو دوسروں کی افکار کی زنجیر میں گرفتار کرتی اور اپنی تمناؤں کو دوسروں سے مستعار لینے میں تامل نہیں کرتیتوپھر وہ نیابت الٰہی کے حق سے دست بردار ہو جاتی ہے:-

عقل تو زنجیرئی افکار غیر — در گلوئی تو نفس از تار غیر
بر زبانت گفتگو ھا مستعار — در دل تو آرزوھا مستعار
بادہ می گیری بجام از دیگران — جام ھم گیری لوام از دیگران
آفتاب استی یکے در خود نگر — از نجوم دیگران تابے مخر
تا کجا طوف چراغ محفلے — از آتش خود سوز اگر داری دلے

قوم اسی وقت زندہ رہ سکتی ہے جب کہ وہ اپنے ناموس کہن کی حفاظت کرے اور اپنے مقصود حیات کو فراموش نہ کرے۔ جماعتیں اپنی سرگزشت کے ذریعے اپنے مقاصد کا تعین اور اپنے اجتماعی وجود کو مستحکم کرتی ہیں:-

زندہ فرد از ارتباط جان و تن — زندہ قوم از حفظ ناموس کہن
مرگ فرد از خشکی رود حیات — مرگ قوم از ترک مقصود حیات

جاوید نامہ کے سفر میں اقبال جب سوئے افلاک پہنچکر ذات باری سے مخاطب ہوئے ہیں تو ایک بار پھر عرض کرتے ہیں کہ جو قوم ایک مرتبہ مردہ ہو چکی وہ دوبارہ کیونکر زندہ ہو سکتی ہے:-

چیست آئین جہان رنگ و بو — جز کہ آب رفتہ می ناید بجو
زندگانی را سر تکرار نیست — فطرت او خوگر تکرار نیست
زیر گردوں رجعت او ناروا ست — چوں زپا افتادہ قوے بر نخواست
ملتے چوں مرد کم خیزد زقبر — چارۂ او چیست غیر از قبر و صبر

اسکے جواب میں ندائے جمال آتی ہے کہ قوموں کی زندگانی کا راز وحدت افکارو کردار میں پوشیدہ ہے:-

"چیست ملت اے کہ گوئی لاالہ — با ہزاران چشم بودن یک نگہ
اہل‌حق راحجت و دعوے یکے ست — خیمہ ھائی ماجدا دلہا یکے ست
ذرہ ھا از یک نگاھی آفتاب — یک نگہ شو تا شود حق بی حجاب
ملتے چون می شود توحید مست — قوت و جبروت می آید بدست

روح ملت را وجود از انجمن　　روح ملت نیست محتاج بدن
مردۂ از یک نگاہی زندہ شو　　بگزر از بی مرکزی پائندہ شو

سیاسی محکومیت سے زیادہ خطرناک ذہنی غلامی ہوتی ہے جب کہ کوئی قوم اپنے نصب العین کو چھوڑ کر کسی دوسری جماعت کے خیالات اور افکار کو اختیار کر لیتی ہے اور انہی کے مطابق عمل کرنا شروع کرتی ہے۔ اسی لئے قوموں کے عروج و زوال میں (Ideology) کا بھی بڑا عنصر ہوتا ہے اور قوم کی ترقی کے لئے سب سے پہلے لازمی شرط بقول اقبال ''تطہیر فکر'' یعنی افکار کو پاک و صاف کرنا ہے۔

اس کے بعد ایک اہم سوال فرد اور جماعت کے باہمی تعلق کا ہے۔ وہی معاشرہ ترقی پسند ہوگا جس میں اس مسئلہ کو بحسن و خوبی حل کیا گیا ہو۔ جس قوم میں فرد اور سوسائٹی کا رشتہ مناسب اور فطرت کے مطابق ہوگا اسکی ترقی کے امکانات وسیع ہونگے اور جہاں افراد اور جماعت میں باہمی نزاع اور کشمکش پائی جائے وہاں ترقی مفقود ہوگی۔

فرد اور جماعت کے اغراض و مقاصد میں کوئی دائمی تضاد نہیں۔ وہی سوسائٹی فطرت کے مطابق ہوگی جس میں انفرادی خودی کو اپنی نگہبانی اور پرورش کا موقع حاصل ہو اور اس کے ساتھ اجتماعی مفاد کو بھی ٹھیس نہ لگے۔ جس طرح وہ شخص جو قافلہ میں سفر کرتا ہے سب کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور سب سے الگ اپنا وجود بھی برقرار رکھتا ہے، یہی حال کاروان زندگی کا ہے جس میں ہر فرد سب کے ساتھ بھی ہے اور سب سے جدا بھی۔ اس حقیقت کو اقبال نے مختلف موقعوں پر نہایت بلیغ پیرایہ میں پیش کیا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:-

زندگی انجمن آرا و نگہ دار خود است
اے کہ در قافلہ، بے ہمہ شو، باہمہ رو

جو لوگ زندگی کے اس راز سے واقف ہوتے ہیں وہ اس طرح رہتے ہیں کہ

بیرون ز انجمنی، درمیان انجمنی
بخلوت اند ولے آن چنان کہ باہمہ اند

فرد اور جماعت کے اس تعلق کا اقبال نے اپنے لکچر ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس لکچر سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فرد کو جماعتی زندگی کی اخلاقی اقدار کا تابع دیکھنا چاہتے ہیں۔

فرد کی شخصیت عمرانی ماحول کے بغیر روشن نہیں ہوسکتی ۔ خودی کی تربیت جو زندگی کا مقصد ہے تنظیم ملت کے بغیر ممکن نہیں ۔ اس لئے ضروری ہے کہ فرد کے جسمانی اور روحانی قویٰ وقف ہوں اجتماعی زندگی کے مقاصد کے لئے جنکی خاطر وہ زندہ رہتا ہے ۔

افراد جلد جلد مٹنے والے ہیں لیکن قومیں اپنی آئندہ نسلوں کے ذریعہ اپنی زندگی کو دائمی بنا لیتی ہیں۔ ان کی زندگی غیر محدود ہوتی ہے۔ یوں سمجھئے کہ اگر چمن کے پھول مرجھا جائیں تو فصل بہار پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا - جواھرات کے معدن میں سے اگر ایک دو جوھر ٹوٹ جائیں تو معدن میں کوئی کمی نہیں ہوتی ۔ خم ایام میں سے روز و شب کے بے شمار جام پے بہ پے میخواران حیات کو ملتے ہیں لیکن وہ جیسا تھا ویسا ھی رہتا ہے ۔ اسی طرح ملت کی تقویم فرد کی تقویم سے جداگانہ ہے اور اس کے جینے مرنے کا قانون بھی مختلف ہے :-

فصل گل از نسترن باقی تراست	از گل و سرو سمن باقی تراست
کان گوھر پرورے گوھر گرے	کم نہ گردد از شکست گوھرے
صبح از مشرق ز مغرب شام رفت	جام صد روز از خم ایام رفت
بادہ ھا خوردند و صہبا باقی است	دوش ھا خون گشت وفردا باقی است
ہم چنان از فرد ھائے بے سپر	ھست تقویم امم پایندہ تر
در سفر یاراست و صحبت قائم است	فرد رہ گیر است و ملت قائم است
ذات او دیگر صفاتش دیگر است	سنت مرگ و حیاتش دیگر است

افراد کے دل میں جماعت کی خاطر ایثار اور خود فراموشی کا جو جذبہ پیدا ہوتا ہے اسکو اقبال ''بے خودی'' سے تعبیر کرتے ہیں ۔ خودی اور بے خودی کے باھمی توازن اور ہم آھنگی کی بناء پر ھی قومیں ترقی اور کامرانی کی شاھراہ پر آگے بڑھتی ہیں :-

فرد را ربط جماعت رحمت است	جوھر او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش	رونق ھنگامۂ احرار باش
فرد می گیرد ز ملت احترام	ملت از افراد می یابد نظام
در جماعت فرد را بینیم ما	از چمن او را چو گل چینیم ما
فطرتش وا رفتۂ یکتائی است	حفظ او از انجمن آرائی است

فرد جب اپنے آپ کو ملت کا پابند بنا لیتا ہے اور معاشرہ کی خدمت

میں منہمک ہوتا ہے تو اس وقت وہ اپنے وجود کے بلند ترین مقام تک پہنچتا ہے۔ فرد اور جماعت کا تعلق ایک قسم کا زندہ عضوی (organic) تعلق ہے ۔ اپنے آپ کو اگر چاہے بھی تو جماعت سے علیحدہ نہیں کرسکتا ۔ فرد کی تکمیل ذات سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے تعلقات کو جماعت کے ساتھ استوار کرے ورنہ وہ اس درخت کے مثل ہوگا جسکی جڑیں اکھڑ گئی ہوں۔ انسانی ارتقاء کا منتہا یہ ہے کہ فرد اور جماعت کے اقدار حیات میں ہم آہنگی پیدا کرے ۔ جو تمدن اس مقصد میں کامیاب ہوتا ہے وہی زندگی کی گتھیوں کو اچھی طرح سلجھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اقبال کے نزدیک جس خوبی سے اسلامی تمدن میں فرد اور جماعت کے تضاد کو رفع کیا گیا ہے اور مادی اور روحانی زندگی میں جو امتزاج پیدا کیا گیا ہے وہ خود اس امر کا ضامن ہے کہ اسلامی تمدن ہر قسم کے جوکھوں میں پڑ کر اور جلا پائے گا اور بڑے بڑے انقلابوں کے باوجود اپنی ہستی کو برقرار رکھ سکے گا - انقلابوں کو جھیلنا جماعتوں کی قوت حیات پر دلالت کرتا ہے اور تغیرات سے عہدہ برآ ہونا صرف اجتماعی اقدار ہی کی بدولت ممکن ہے ۔ نئے حالات سے مطابقت جماعتوں کو دوام بخشتی ہے ۔ ہر انقلاب کے بعد اسلامی تہذیب نے اپنے آپ کو از سر نو زندہ کیا۔ تاتاری حملے کی مثال اسلامی تاریخ میں موجود ہے جسکی بدولت کعبہ کو نئے پاسبان مل گئے ۔

اسی مضمون کی طرف رموز بیخودی میں اشارہ کرتے ہوئے اقبال نے بتایا ہے کہ اسلامی تہذیب اپنے اندرونی جوش حیات و بقا کی بدولت ہر نمرود کی آگ کو گلزار بنا سکتی ہے ۔ انقلاب زمانہ کے شعلے جب گلشن اسلام تک پہنچتے ہیں تو پھر انھی شعلوں سے بہار تازہ نمودار ہوتی ہے - یونانی علم و حکمت، رومیوں کی جہانگیری، مصری اور ساسانی شان و جبروت، سب کے سب ایک ایک کر کے انقلاب زمانہ کے شکار ہو گئے ۔ لیکن ملت اسلامیہ کے عزم حیات میں آج بھی کمی نظر نہیں آتی :-

آتش تاتاریاں گلزار کیست؟	شعلہ ہائی او گل دستار کیست؟
از تہ آتش بر اندازیم گل	نار ہر نمرود را سازیم گل
شعلہ ہائے انقلاب روزگار	چوں بہ باغ ما رسد گردد بہار
رومیان را گرم بازاری نماند	آن جہانگیری جہان داری نماند
شیشہ ساسانیاں در خون نشست	رونق خمخانہ یوناں شکست

مصر ہم در امتحان ناکام ماند استخوان او تہ اہرام ماند
در جہان بانگ اذان بودست وہست ملت اسلامیان بودست و ہست

میں نے ابتدا میں قرآنی آیات کے ذریعہ تشریح کی ہے کہ نیابت الٰہی اور زمین پر حکمرانی کے لئے ایمان اور عمل صالح ناگزیر ہیں۔ ایک موقع پر قرآن نے بتایا ہے کہ ارتقائے مدارج کے لئے ایمان کے ساتھ علم بھی ضروری ہے ''ویرفع اللہ الذین آمنو والذین اوتوالعلم درجات''۔ ایمان' عمل صالح اور علم' یہی اقانیم ثلاثہ ہیں جنکے بغیر کوئی ترقی ممکن نہیں اور جنکی عدم موجودگی میں قوموں کا زوال لازمی ہے۔ ایمان کے متعلق اقبال کہتے ہیں:-

ولایت' پادشاہی' علم اشیاء کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں فقط اک نکتہ' ایمان کی تفسیریں
کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا
نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

ایمان کے بعد دوسرا عنصر عمل صالح کا ہے۔ نیابت الٰہی انھی کو نصیب ہوتی ہے جو اپنے عمل اور کردار سے اپنے آپ کو اس کا مستحق ثابت کرتے ہیں۔ جس جماعت میں جوش عمل کی بنا پر جذب وتسخیر کی صلاحیت پیدا ہو جائے تو پھر اس کے غلبہ اور تسلط کو دنیا کی کوئی طاقت نہیں روک سکتی۔ وہ اپنے جوش کردار اور اعمال صالحہ کی بنا پر تقدیر کے راز بھی معلوم کر سکتی ہے:-

راز ہے راز ہے تقدیر جہان تگ و تاز
جوش کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
صف جنگاہ میں مردان خدا کی تکبیر
جوش کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

اقبال نے اپنے کلام میں عمل کی ترغیب مختلف پیرایوں میں دی ہے۔ چنانچہ ایک مقام پر کہتے ہیں:-

جہاں اگرچہ دگرگوں ہے قم باذن اللہ
وہی زمین وہی گردوں ہے قم باذن اللہ
کیا نوائے اناالحق کو آتشیں جس نے
تری رگوں میں وہی خون ہے قم باذن اللہ

زبور عجم کی وجد آفریں نظم کا ایک بند ہے:-

تخت جم و دارا سر را ہے نفرو شند — ایں کوہ گراں ست، بکا ہے نفروشند
با خون دل خویش خریدن دگر آموز

قوموں کے عروج و ترقی کے لئے ایمان اور عمل صالح کے بعد تیسری اور آخری شرط علم و حکمت کی ہے ، جس کو خداوند تعالیٰ نے خیر کثیر کہا ہے :-

''ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیراً''

گفت حکمت را خدا خیر کثیر — ہر کجا این خیر را بینی بگیر
سید کل صاحب ام الکتاب — پردگی ھا بر ضمیرش بے حجاب
گر چہ عین ذات را بے پردہ دید — رب زدنی از زبان او چکید

قران پاک میں انسانی شرف کی بنا حقائق اشیا کے علم کو ٹھرایا گیا ہے۔ چنانچہ ''وعلم آدم الاسماء کلہا'' کی آیت شریفہ میں اسی جانب اشارہ ہے۔ انسان اپنے علم کی قوت سے آسمانوں کے سینے میں شگاف کرتا ہے اور عالم رنگ و بو کو اپنے تصرف میں لاتا ہے۔ وہ فطرت کی کمی اور کوتاھی کو اپنے منشاء کے مطابق دور کر سکتا اور اسکی فزونی کو کم کر سکتا ہے۔ انسانی آزادی اور اختیار اسکے علم ھی کا ایک کرشمہ ہے، اس علم کی بدولت وہ ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں ساری کائنات اسکے زیر نگیں آجاتی ہے اور عناصر پر اسکی حکمرانی ھوتی ہے :-

خنک روزی کہ گیری این جہان را — شگافی سینۂ نہ آسمان را
بکف بردن جہان چار سوٗ را — مقام نور و صوت و رنگ و بو را
فزونش کم، کم او بیش کردن — دگرگوں بر مراد خویش کردن
شکوہ خسروی این است و این است — ھمیں ملک است کو توأم بدین است

قانون طبعی کی رو سے عمل صالح کا مفہوم اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ موالید و عناصر کو مطیع کیا جائے اور انہیں زندگی کے اعلیٰ مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے۔ جماعتیں اسی وقت آزادی اور عزت کی زندگی بسر کر سکتی ھیں جبکہ وہ خارجی دنیا پر اور اس کی پوشیدہ قوتوں پر تصرف حاصل کریں۔ تمدن کی ترقی عبارت ہے عالم خارجی پر تصرف حاصل کرنے کے طریقوں کی ترقی سے۔ قوائے عالم کی تسخیر استحکام خودی اور حیات ملیہ کی توسیع کے لئے نہایت ضروری ہے۔ اقبال نے فطرت کو ارباب نظر کا تختہ تعلیم قرار دیا ہے، جسکے ذریعہ انسان کی صلاحیتوں اور قابلیتوں کی تکمیل ھوتی ہے۔ انسانی روح کے

تقاضے جسقدر شدید ہونگے فطرت اسی مناسبت سے اپنے راز ہائے سر بستہ اس پر منکشف کرے گی ۔

ما سوا از بہر تسخیر است و بس — سینۂ او عرضۂ تیراست و بس

ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد — عالمے از ذرۂ تعمیر کرد

تا ز تسخیر قوائے این نظام — ذو فنو نیہائے تو گردد تمام

نائب حق در جہان آدم شود — بر عناصر حکم او محکم شود

اقبال نے اپنے خطبات میں قرآنی آیات کی تشریح کرتے ہوئے بتایا ہے کہ صرف علم کے ذریعہ انسانی ذہن عالم محسوس کے پرے جا سکتا ہے اور اس پر تصرف حاصل کر سکتا ہے۔ یہ تصرف جو علم کے ذریعہ ممکن ہے حفظ حیات اور استحکام خودی کا ضامن ہوتا ہے :-

علم از سامان حفظ زندگی است — علم از اسباب تقویم خودی است

دست رنگیں کن ز خون کوہسار — جوئے آب گوہر از دریا بر آر

صد جہان در یک فضا پوشیدہ اند — مہرہا در ذرہ ہا پوشیدہ اند

از شعاعش دیدہ کن نادیدہ را — وا نما اسرار نا فہمیدہ را

تابش از خورشید عالم تاب گیر — برق طاق افروز از سیلاب گیر

جستجو را محکم از تدبیر کن — انفس و آفاق را تسخیر کن

قوموں کے عروج و زوال کے یہ وہ ابدی قوانین ہیں جن کو قرآن کریم سے اخذ کرکے اقبال نے بڑی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے اور جو آج بھی اسی طرح تازہ زندگی بخش سکتے ہیں بشرطیکہ انہیں حرز جاں بنایا جائے اور پوری قوت اور استقامت کے ساتھ ان پر عمل کیا جائے۔ ملت بیضاء کے لئے اقبال کا ایک انتہائی جاں افروز پیام اور سن لیجئے :-

عہد نو برق ہے آتش زن ہر خرمن ہے
ایمن اس سے کوئی صحرا نہ کوئی گلشن ہے
اس نئی آگ کا اقوام کہن ایندھن ہے
ملت ختم رسل شعلہ بہ پیراہن ہے
آج بھی ہو جو براہیم کا ایماں پیدا
آگ کر سکتی ہے انداز گلستاں پیدا

فلک مشتری
(جاوید نامہ کے ایک جزو کا ترجمہ)

رفیق خاور

حلاج، غالب اور قرۃ العین طاہرہ جن کی ارواح جلیلہ نشیمن بہشت کی طرف مائل نہ ہوئیں اور گردش جاوداں کی دلدادہ رہیں۔

میں تصدق اس دل دیوانہ کے
جو مجھے ہر دم نیا ویرانہ دے
جب کسی منزل پہ پہنچوں یہ کہے ! اٹھا ورجل
مرد خود رس کی نظر میں بحر بھی پایاب جل
چونکہ آیات خداوندی ہیں بے حد و شمار
اے مسافر راہ تیری راہ نا پیدا کنار
کار حکمت دیکھنا گھٹتے چلے جانے کا نام
کار عرفان دیکھتے جانا، بڑھے جانے کا نام
تولنا اس کا ہے سرہون ترازوئے ہنر
تولنا اس کا ہے سمنرن ترازوئے نظر
ہاتھ میں لاتا ہے وہ اجزائے آب و خاک کو
اور وہ قبضے میں لے آتا ہے جان پاک کو
اس کی نظریں ہیں تجلی کی ہمیشہ گھات میں
یہ تجلی کو کرے تحلیل اپنی ذات میں
بے قرار جستجوئے جلوہ ہائے بے بہ ہے
میں کروں افلاک کو طے نالہ زن مانند نے
یہ سبھی اس بندۂ پاکیزہ کا فیضان ہے
جس کے سوز دل سے آتش ناک میری جان ہے

ہم دو بینائے وجود اپنا یہ تنہا کارواں
آن پہنچا تا کنار مشتری گردش کناں
یہ جہاں کہیئے جیسے اک خاکدان ناتمام
چاند ہی چاند اس کے گردا گرد سرگرم خرام
بادۂ گلگوں سے خالی اس کا بلوریں سبو
خاک کے پہلو سے نا رستہ نہال آرزو
نیم شب چاندوں کی ان تابانیوں سے نیم روز
نے کوئی خنکی ہوا میں اور نہ بر میں کوئی سوز
آسماں کی سمت جب میں نے ذرا ڈالی نظر
اس کے سیارے کو پایا خود سے نزدیک اس قدر
ہیبت نظارہ سے برہم ہوئے ہوش و حواس
سب دگرگوں ہو گئے دیر اور زود اور دور پاس
سامنے آئیں نظر تین ایسی روحیں پاک باز
تاب و تب سینوں کی جن کے آتشیں گیتی گداز
زیب تن ہر ایک کے پوشاک ہائے لالہ گوں
وہ فروزاں چہرے تاب افزودۂ سوز دروں
ہیں ازل سے پرتب و تاب ان کی روحیں جلوہ مست
اپنے نغموں کی شراب تند سے مست الست
شوق بے پروا نہیں دیکھا تری آنکھوں نے دیکھ
یہ مے زوراس کا نہیں دیکھا تری آنکھوں نے دیکھ
غالب و حلاج ان کے ساتھ خاتون عجم
سب کے سب آتش منش شور افگن جان حرم
بخشتی ہیں یہ نوائیں روح کو شان ثبات
شعلہ زن ان کی حرارت اندروں کا ئنات

نوائے حلاج

کر اپنی خاک سے حاصل جو آگ عنقا ہے
تجلی اور کہاں درخور تقاضا ہے

نظر ہے اپنے پہ ایسی گڑی کہ جلوۂ دوست
جہاں جہاں ہے یہ کب فرصت تماشا ہے
ہے ملک جم سے فروں تر نظیری کا یہ سخن
نہ کام آئے جو رن میں وہ آدمی کیا ہے
ہزار عقل فسوں پیشہ لشکر آرا ہو
غمین نہ ہو کہ کہاں عشق بھی اکیلا ہے
تو رہ شناس نہیں اور مقام سے آگاہ
ہے کوئی نغمہ جو بیرون ساز سلمیٰ ہے
کرے تو بات نہنگوں کی دارو گیر کی کر
نہ کہہ سفینہ مرا ناشناس دریا ہے
میں ایسے شخص کی ہمت پہ ہوں نثار کہ جو
نہ جائے وان کہ جہاں دشت ہے نہ صحرا ہے
شریک حلقۂ رندان بادہ پیما ہو
اک ایسے پیر کی بیعت خطا جو گونگا ہے

نوائے غالب

اٹھو کہ قاعدہ آسمان پلٹ ڈالیں
قضا بہ گردش رطل گران پلٹ ڈالیں
نہ گیرو دار سے ہم محتسب کی خوف کریں
جو آئے شاہ سے بھی ارمغاں پلٹ ڈالیں
کلیم بھی ہو اگر ہم زباں نہ بات کریں
خلیل بھی ہو اگر مہرباں پلٹ ڈالیں
بہ جنگ باج ستانان شاخاری کو
تہی سبد زدر گلستان پلٹ ڈالیں
بہ صلح بال فشانان صبحگاہی کو
ز شاخسار سوئے آشیاں پلٹ ڈالیں
ہمیں ہے نسبت حیدر تو پھر عجب کیا ہے
کہ آفتاب سوئے خاوراں پلٹ ڈالیں

نوائے طاہرہ

"تجھ پہ اگر پڑے نظر چہرہ بہ چہرہ رو برو
شرح غم نہاں کروں نکتہ بہ نکتہ مو بمو
دید جمال کے لئے مثل صبا گری پھروں
خانہ بخانہ در بدر کوچہ بکوچہ کو بکو
تیرے فراق میں رواں آنکھوں کی راہ خون دل
دجلہ بہ دجلہ یم بہ یم چشمہ بہ چشمہ جو بجو
اپنی قبائے جان پہ یوں شوق ترا سجا لیا
رشتہ بہ رشتہ نخ بہ نخ تار بہ تار پو بہ پو

طاہرہ دل میں گھوم آئی کچھ بھی نہ پایا جز ترے
صفحہ بہ صفحہ لا بہ لا پردہ بہ پردہ تو بہ تو"

یہ فسون سوز و ساز عاشقان درد مند
شرر ناز سے بھڑک اٹھا مرا تن بند بند
مشکلیں بھولی ہوئی بسری ہوئی پھر جاگ اٹھیں
فکر و اندیشہ پہ میرے پھر شبخون زن ہوئیں
قلزم اندیشہ تھا میرا سراپا اضطراب
شورش طوفان وحشت خیز سے ساحل خراب
بولے روسی دیکھ اپنا وقت مت کر رائیگاں
تو جو خواہاں ہو کھلے ہر عقدۂ راز نہاں

تابکے افکار پنہانی کے زندان میں اسیر
بہ قیامت غلغلہ افگن ہو بیرون ضمیر

* * *

زندہ رود اپنی مشکلات ان ارواح کے سامنے پیش کرتا ہے

ہیں مقام مومنان سے دور کیوں؟
جنت الفردوس سے مہجور کیوں؟

حلاج

جن کے دل آزاد ھیں رمز آشنائے خوب و زشت
ان کی روحیں اور قید چار دیوار بہشت
جنت ملا خور و نوش و سکون، خواب و سرود
جنت عاشق دل و جاں سے تماشائے وجود
حشر ملایاں سراسر شق قبر و بانگ صور
عشق شورش آفریں فی نفسہ صبح نشور
علم کی بیم و رجا کے اسطوانوں پر اساس
عشق کو امید کی پروا نہ تشویش ھراس
علم کو ترساں کرے رعب جلال کائنات
عشق غرق دلبری ھائے جمال کائنات
رفتہ و حاضر پہ نظریں علم کی شام و سحر
عشق کہتا ھے کہ دیکھے جاؤ تا حد نظر
علم کا پیمان ھے ضبط و جبر کے آئین سے
کوئی بھی چارہ نہیں اس کے لئے جز صبر کے
عشق غیرت مند آزادہ منش آتش بپا
ھے تماشائے وجود اس کے لئے جرأت فزا
عشق شکوے اور شکایت سے سدا بیگانہ ھے
گرچہ وہ ذوق آشنائے گریۂ مستانہ ھے
یہ ھمارا دل کہ ھے مجبور کب مجبور ھے
ناوک خوں ریز اس کا کب نگاہ حور ھے
آگ کے شعلے ھمارے اور بھڑکائے فراق
ساز گار آئے ھماری جاں کو نوائے فراق
بے خلش جینے کو جیتے ھیں پہ یہ جینا ھے کیا
ھے یہی جینا کہ جان و دل ھوں آتش زیرپا
اس طرح جینا حقیقت میں ھے تقدیر خودی
اور اس تقدیر سے سامان تعمیر خودی

ذرۂ ناچیز فرط شوق سے ہو رشک مہر
اس کے سینے میں سما جاتے ہیں نو بر نو سپہر
شوق شوریدہ کسی عالم پہ گر شبخون کرے
آنیوں کو جاوداں ہو جانے کا پیغام دے

زندہ رود

گردش تقدیر مرگ و زندگی
گردش تقدیر کیا جانے کوئی!

حلاج

جس کو حاصل عالم تقدیر سے ہو ساز و برگ
لرزہ برا ندام اس کے خوف سے ابلیس و مرگ
اہل ہمت کے لئے ہے جبر ہی دین کی مثال
جبر مردآن الٰہی آب و طاقت کا کمال
پختہ کاروں کو برابر پختہ کردیتا ہے جبر
اور نا پختہ کے حق میں حلقۂ آغوش قبر
جبر خالد اک جہاں کو درہم و برہم کرے
اور ہمارا جبر اپنی ہی وبال جاں بنے
شیوۂ مردان حق اندیش تسلیم و رضا
کب ضعیفوں کے قد و قامت پہ راس اسکی قبا
تو کہ تجھ پر آشکارا ہے مقام پیر روم
کیا نہیں تجھ پر ہویدا یہ کلام پیر روم

''گبر تھا کوئی بہ دور بایزید
اس کو بولا اک مسلمان سعید
لائے گر ایمان زہے قسمت تری
تا کہ حاصل ہو نجات و سروری
بولا گر ایمان یہی ہے اے مرید
نور قلب شیخ عالم بایزید
مجھ میں تاب دید ہے اسکی کہاں
بہ ورائے جملہ کوشش ہائے جاں'' (رومی)

خاصۂ ما و شما ہے جز امید و بیم کیا
ہر کسی کا بس نہیں اظہار تسلیم و رضا
اے کہ تو کہتا ہے جو ہونا تھا آخر ہو گیا
ساری باتیں حسب آئین ہیں ہوا جو کچھ ہوا
تو نے سمجھے ہی نہیں تقدیر کے معنی کبھی
نے خدا کا نور دیکھا نے تجلائے خودی
مرد مومن شاھد مطلق سے سرگرم نیاز
اور ہم ما و شما ہم سب کا ہے آپس میں ساز

عزم مستحکم ہے اس کا خالق تقدیر حق
اور روز جنگ اس کا تیر یکسر تیر حق

زندہ رود

کم نگاہوں نے کیا شور اور شر
بندۂ حق کو چڑھایا دار پر
تجھ پہ ظاہر راز ہست و بود کا
تجھ سے سرزد کیا ہوئی آخر خطا

حلاج

میرے سینے میں تھی بانگ صور کی شورش نہاں
میں نے دیکھی ساری ملت قبر کی جانب رواں
کہنے کو مومن مگر باخوئے و بوئے کافری
لاالہ کہتے ہوئے خوکردۂ انکار بھی
کہتے تھے یہ امر حق ہے نقش باطل اور کیا
کیوں کہ آب و گل سے وابستہ ہے اس کا سلسلہ
میں نے روشن کی خود اپنی روح میں نار حیات
اور مردوں کو سکھائے پھر سے اسرار حیات
یہ خودی تھی جس سے قائم دھر کا نقشہ کیا
دلبری کو قاہری کے ساتھ وابستہ کیا

ہر کہیں پیدا و پنہاں ہے خودی کا جلوہ زار
کیسے لائے تاب اس کی دیدۂ نظارہ کار

ہیں اسی کے طور سے کل جلوہ ہائے بے کراں
نور ہی نور اس میں لیکن نار بھی شعلہ زناں

ہر نفس ہر دل کہ ہے وابستۂ دیر کہن
ہے خودی کے باب میں وہ درپردہ سرگرم سخن

جو نہ اپنی آگ سے کسب تجلی کر سکے
خود سے بیگانہ جہان زیست سے رخصت ہوئے

ہند کیا ایران کیا نا محرم اس کے نور سے
نار بھی جو اس کی جانیں کم نظر آئے مجھے

میں نے بتلائے انہیں یہ جلوہ ہائے بے پناہ
بندۂ محرم! یہی تھا بس یہی میرا گناہ

جو کیا تھا میں نے تو نے بھی کیا ہے دیکھ تو
تو نے نازل کر دیا مردوں پہ محشر فتنہ گر!

طاہرہ

ہائے کیا شے ہے گناہ بندۂ صاحب جنوں
کائنات تازہ جس کا حاصل سوز دروں

شوق بے اندازہ کردیتا ہے پردے چاک چاک
تاکہ داغ کہنگی سے دامن ہستی ہو پاک

آخرکار اس کی قسمت میں وہی دار و رسن
زندہ کوئے دوست سے واپس کہاں وہ خستہ تن

جلوے ہی جلوے ہیں اس کے دشت میں کیا شہر میں
تا نہ ہو تجھ کو گماں باقی نہیں وہ دھر میں

چھپ گیا اپنے ضمیر عصر اعماق میں
جانے وہ کیسے سمایا خلوت آفاق میں!

زندہ رود

اے کہ درد جستجو تجھ کو عطا
تیرا یہ شعر، اس کا ہے مفہوم کیا

"قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ
اے نالہ نشان جگر سوختہ کیا ہے"

غالب

نالۂ بے تاب جو سوز جگر سے سر ہوا
ہر کہیں آیا نظر تاثیر کا عالم نیا
قمریاں تاثیر سے اس کی ہوئیں آتش بجاں
بلبلوں میں رنگ ہی رنگ اس تاثر کا نشاں
اس میں موت آسودۂ آغوش لیلائے حیات
اس میں جینا اک نفس اور واں ہمیشہ کی مات
ایک ایسا رنگ جس سے شان نیرنگی عیاں
ادراک ایسا جس کے اندر وضع بیرنگی نہاں
ہاں مقام رنگ و بو ہے یہ مقام رنگ و بو
بہرہ یاب اس سے ہر اک انسان بقدر ہا و ہو
یا سراپا رنگ بن یا اس سے بالا پرفشاں
تا رہے سوز جگر کا کچھ نہ کچھ باقی نشاں

زندہ رود

فاش تر! ہاں فہم میری نارسا

غالب

اس سخن کو فاش تر کہنا خطا

زندہ رود

ہے زبان اہل دل کیا یہ نہی لال

غالب

نکتہ کا لب تک رسا ہونا محال

زندہ رود

تو کہ ہے سرتا بہ پا سوز طلب
کیوں نہیں قادر سخن پر اے عجب!

غالب

خلق و تقدیر و ہدایت ابتدا
رحمۃ للعالمین انتہا

زندہ رود

روئے معنی ہے نہاں مجھ پر ہنوز
آگ سے اپنی عطا کر مجھ کو سوز

غالب

یہ سخن باریک تر از تار شعر — میری صورت واقف اسرار شعر
بزم گو یاروں نے کی آراستہ — کیا ید بیضا سے ان کو واسطہ
جس سخن کے تم ہو خواہاں کافری — کافری بھی ماورائے شاعری

حلاج

جس جگہ دیکھو جہان رنگ و بو — خاک سے پیدا ہو جس کی آرزو
مصطفےٰ کا نور ہے اس کی ضیا — یا ہے وہ گرم تلاش مصطفےٰ

زندہ رود

پوچھتا ہوں گرچہ ہے عین خطا — کیا ہے یہ مستور جوہر ''مصطفےٰ''؟
آدمی یا روح مکنون وجود — گاہ گہ آئے جو بیرون وجود ؟

حلاج

اسکے آگے خم ہے گیتی کی جبیں
عبدہ ہے ماورائے آگہی
جوہر اس کا نے عرب نے اعجمی
اس سے تقدیروں کی ہے صورت گری
جاں فزا بھی جاں ستاں بھی عبدہ
عبدہ اور عبد غیر یک دگر
عبدہ ہے دہر اور دہر عبدہ
عبدہ با ابتدا لا انتہا
کون اس کے راز سے آگاہ یاں
لا الہ تلوار اور دم عبدہ
عبدہ آفاق کا چند و چگوں
اس کے معنی اور محدود دوبیت
چھوڑ یہ گفت و شنود اے زندہ‌رود

عبدہ خود کو کہے نفس گزیں
عین جوہر با وجود آدمی
آدمی سے اقدم اور انسان بھی
اس میں ویرانے بھی تعمیر بھی
شیشہ بھی سنگ گراں بھی عبدہ
اک سراپا انتظار اک منتظر
ہم سراپا رنگ وہ بے رنگ و بو
صبح و شام این و آن سے ماورا
عبدہ جز سر الہ کہاں
فاش تر۔ ہو سے ہے مدغم عبدہ
کائنات دہر کا رازدروں
راز دار اس کا مقام مارمیت
غوطہ زن ہوجا بہ پہنائے وجود

زندہ رود

میں نہ جانا عشق ہے اسرار کیا
لذت دیدار، ہے دیدار کیا

حلاج

ذوق دید جلوۂ آخر زماں
ہم جیئیں مثل رسول انس و جاں
دیکھیں پھر خود کو بھی دیدار ہے
سنت اسکی عبدہ کا نقش ناز

حکم اس کا دیدہ و دل پر رواں
اس کی صورت تاہوں مقبول جہاں
اپنے دل میں عکس روئے یار ہے
اس کے رازوں میں سے یہ بھی ایک‌راز

زندہ رود

کیا ہے دیدار خدائے نہ سپہر
تابع فرمان ہیں جس کے ماہ و مہر

حلاج

پہلے حق کو جذب کرلیں جان میں
پھر زمانے بھر میں ارزانی کریں
جب یہ نقش جاں بنے نقش تمام
ہوگا یہ دیدار حق دیدار عام
اے خوشا وہ جس کی اک مستانہ ہو
لائے ہفت افلاک بھر طرف کو
ہائے وہ درویش عرفاں آشنا
جس نے ہا و ہو کا نعرہ سر کیا
پھر نہ اٹھی اس کے ہونٹوں سے نوا
لب کئے بند اور دم سادھے رہا
حکم حق کی گرم بازاری نہ کی
نان جو کھایا پہ کراری نہ کی
چھوڑا خیبر، خانقاہ کی راہ لی
راہبی کی اور سلطانی نہ کی
نقش حق سے سب جہاں تیرا شکار
تو سن تقدیر زیر اختیار
عصر حاضر تجھ سے پیکار آزما
نقش حق تیرا طلسم کبریا

اسکے دل پر مرتسم کردے اسے لوح خاطر پر رقم کردے اسے

زندہ رود

دھر میں جو نقش حق پھیلا گئے
کیا خبر کیسے اسے چمکا گئے

حلاج

بعض پھیلائیں بزور دلبری بعض کا ساماں نمود قاہری
حق عیاں ہو دلبری سے بیشتر قاہری سے دلبری ہے معتبر

زندہ رود

ہاں بتا اے صاحب اسرار شرق کیا میان زاہد و عاشق ہے فرق

حلاج

زہد والے اس جہاں میں اجنبی
عشق والے لا مکاں میں اجنبی

زندہ رود

معرفت کی انتہا کیا ہے عدم
نیستی سے زندگی ہو جائے خم

حلاج

شکر کا باعث نہیں بیمائیگی نیستی عرفان سے ہے بیگانگی
کیا فنا میں پائے تو مقصود کو کب عدم پا سکتا ہے موجود کو

زندہ رود

جس نے چتلائی بشر پر برتری درد و بے سے اس کا پیمانہ تہی
مشت خاک اپنی ہے تاگردوں رسا اس بیچارے کی ہوئی وہ آگ کیا

حلاج

وائے حال خواجۂ اہل فراق وہ ازل سے تشنہ لب خونیں ایاق
بسکہ وہ تھا عارف بود و نمود کفر اس کا راز ہستی کی کشود
ہے نہاں گرنے میں اٹھنے کا مزا لطف افزائش ہو نقصان سے دوتا
عشق اسکی آگ میں جلنے کا نام اسکے بن جلنا سراسر سوز خام
عشق و خدمت میں زبس تھا بیشتر کیا بشر کو اس کے رازوں کی خبر

چاک کر پیراہن تقلید کو
تا کہ سمجھے نکتۂ توحید کو

زندہ رود

اے تجھے اقلیم جاں زیر نگیں   ایک دو دم اور میرا ہم نشیں

حلاج

ایک ہی جا پر مقیم جاوداں   ہم کہ ہیں سیار اقصائے جہاں
دیکھتے رہنا تڑپنا صبح و شام   اڑتے رہنا بے پر و بال اپنا کام

خواجہء اهل فراق کی نمود

صحبت روشن دلاں کا ہمہمہ یک دم دو دم
اور یہ اک دو دم ہمہ سرمایۂ بود و عدم
عشق کو شوریدہ تر آشفتہ تر کرتا گیا
عقل کو صاحب نظر بینندہ تر کرتا گیا
موندلی تھیں اپنی آنکھیں تا رہے وہ اپنے ہاتھ
آنکھ سے لا کر بساؤں دل میں اس کو دن کہ رات
ناگہاں دیکھا کہ یہ سارا جہاں تاریک ہے
جو بھی کچھ ہے از مکاں تا لا مکاں تاریک ہے
اس شب تاریک میں اک شعلہ پیدا ہو گیا
جس سے اک پیر کہن پیکر ہویدا ہو گیا
فرق تا پا اک قبائے سرمئی پہنے ہوئے
تن بدن سے پیچ و خم کھاتے دھوئیں لپٹے ہوئے
بولے رومی دیکھو یہ ہے خواجۂ اہل فراق
یہ سراپا سوز یہ شعلہ منش خونیں ایاق
یہ کہن سال اس قدر کم خندہ و اندک سخن
آنکھ اس کی دیکھ لیتی ہے رگ جاں در بدن
رند بھی ملا بھی ہے وہ اور حکیم و خرقہ پوش
اور عمل میں زاہد شب زندہ دار و سخت کوش
اس کی فطرت سر بسر بیگانۂ ذوق و جمال
زہد ہے اس کا بھی ترک جمال یزال

توڑنا از بسکه تھا دشوار پیوند جمال
ترک سجده کرکے ممکن کر دیا کار محال
دیکھ تو چشم حقیقت بیں سے اس کے واردات
یه هجوم مشکلات اور پھر بھی یه شان ثبات
مبتلائے رزم خیر و شر برابر آج بھی
سو پیمبر اس نے دیکھے پر ہے کافر آج بھی
تن میں میرے جان تڑپنے لگ گئی اس سوز پر
هائے وه هونٹوں په اس کے هر دم آه پر شرر
وه یه بولا مجھ کو چشم نیم وا سے دیکھ کر
کس نے پایا ہے مرے بن اپنے کرنے کا ثمر
اس طرح مصروف کاروبار میری زندگی
جمعه کے دن کی فراغت بھی نه حاصل هو سکی
نے فرشته میری خدمت میں نه خد متگار هی
وحی کی تنزیل بھی ہے سنت پیغمبری
نے حدیثیں ساتھ لایا هوں نه الهامی کتاب
جان شیریں کو نه پیش آیا فقیهوں کا عذاب
رشتۂ دیں کو فقیهوں نے بٹا جیسے نه پوچھ
کعبه کو اینٹیں هی اینٹیں کردیا کس نے نه پوچھ
میرے مذهب کی اساس ایسی نهیں ایسی نهیں
مذهب ابلیس میں فرقوں کی ارزانی نهیں
ترک کرڈالا سجود حق کو میں نے بے خبر
اور بنایا اپنے ڈھب کا ارغنون خیر و شر
مت سمجھ مجھ کو ہے انکار وجود کبریا
دیکھ باطن کو مرے اطوار ظاهر پر نه جا
گو کروں انکار حق یه ہے سراسر ابلهی
دیکھنے کے بعد لا کهنا دلیل گمرهی
پردۂ انکار میں میرے چھپا اقرار ہے
جو کها ہے اس سے بهتر ان کهی گفتار ہے

جب سے مجھ کو درد آدم میں کیا ہے حصہ دار
ترک کب میں نے کیا ہے اس کی خاطر قہریار
شعلوں ہی شعلوں سے ہے بھرپور میری کشت زار
جبر سے انسان جا پہنچا بہ اوج اعتبار
میں نے اپنی زشتیٔ باطن فقط کی آشکار
اور عطا تجھ کو کیا یہ ذوق ترک و اختیار
آچھڑا دامن مرا اے آدم اپنی آگ سے
آکے ظالم میری پیچیدہ گرہ کو کھول دے
اس جہان زیست میں باھمت مردانہ جی
اے مرے ھمدرد مجھ سے خوب ہے بیگانہ جی
میرا نیش و نوش اس سے بے نیازانہ گزر
تا نہ ہو فردعمل میری کہیں تاریک تر
اس جہاں میں جا بجا صیاد ھیں نخچیر ھیں
تو سلامت ہے تو ترکش میں ہزاروں تیر ھیں
صاحب پرواز کی افتاد کا خدشہ کہاں
صید زیرک ہو تو صیادوں کے پوبارا کہاں

میں یہ بولا "چھوڑ یہ سب رسم و آئین فراق
جانتا ہے البغض الاشیاء عندی الطلاق

بول اٹھا فی‌الفور "ساز زندگی سوز فراق
اے خوشا سرجوشی و سرمستیٔ روز فراق
وصل اگر چاھوں تو وہ باقی رہے یاراں نہ میں
لب مرے نا آشنائے آرزوئے وصل ھیں"
وصل کا ذکر آتے ھی وہ خود سے بیگانہ ہوا
اس کے دل میں کرب سوز و درد پھر تازہ ہوا
اک ذرا اپنے دھوئیں میں پیچ کھائے دائیں بائیں
اور پھر گم ہو گیا گاڑھے دھوئیں کی اوٹ میں
دود پیچا پیچ سے اک نالۂ محزوں اٹھا
اے خوشا وہ جاں کہ رنج و درد سے ہو آشنا

نالهٔ ابلیس

ذات بے ہمتا خداوند صواب و نا صواب
صحبت آدم نے مجھ کو کر دیا خوار و خراب
یہ کبھی احکام سے میرے ابا کرتا نہیں
خود کو کھو کر خود کو پانے کی ہوا کرتا نہیں
لذت انکار سے دل سر بسر بیگانہ ہے
اف شرار کبریا سے کس قدر بیگانہ ہے
صید خود کہتا ہے ''آؤ آؤ اے صید افگناں''
اس قدر فرماں پذیری الاماں اے الاماں!
گر یہی نخچیر ہے اس سے مجھے آزاد کر
یاد کر ہاں طاعت دیروزہ میری یاد کر
اس کے کارن پست یارب ہمت والا مری
وائے من اے وائے من ہیتا مری ہیتا مری
اس کی فطرت خام عزم اس کا ضعیف اتنا ضعیف
تاب لا سکتا نہیں اک ضرب کی ایسا حریف
ہے مجھے درکار ایسا بندۂ صاحب نظر
جو کہ ہو ایسے حریف ناتواں سے پختہ تر
لے لے واپس یہ کھلونا خام مٹی کا حقیر
بچپنے کا کھیل کھیلے حیف کیسے مرد پیر
ابن آدم چیز کیا ہے مشت خس ہی مشت خس
مشت خس کے واسطے ہے ایک چنگاری ہی بس
اس جہاں میں گو بجز خاشاک کوئی شے نہ تھی
مجھ کو اتنی آگ دینے کی تھی کیا حاجت پڑی
شیشۂ نازک کو پگھلانا تو ادنیٰ بات ہے
گر کوئی پتھر کو پگھلائے تو پھر کوئی بات ہے
ایسی ناکارہ فتوحات ان سے دل تنگ آ گیا
آیا ہوں بہر مکافات اے وجود کبریا

چاھتا ھوں کوئی مجھ کو میرا انکاری ملے
بے محابا مردحق کی ضربت کاری ملے
میری گردن توڑ دے ایسا کوئی پنجہ فگن
وہ نگہ جس سے سراسیمہ ھو سر تا پا بدن
جو یہ کہہ دے دیکھ ہٹ میری نظر سے دور دور
سول میرا پھوٹی کوڑی بھی نہ ھو اسکے حضور
ھو میرا مد مقابل زندہ مرد حق پرست
شاید اس سے لطف دے جائے مجھے ننگ شکست''

مثنوی شریف

فروزانفر کی شرح کے مقدمات سے اقتباسات

مترجم۔ محمد ریاض

[۷۔مئی ۱۹۷۰ع کو ایران کے نامور فاضل استاد بدیع الزمان فروز انفر کا ۶۸ برس کی عمر میں انتقال ہو گیا ۔ مرحوم پاکستان دوست اقبال شناس اور حکمت مولانائے روم رح کے زبردست محقق تھے اور اس کام میں ان کی عمر کے چالیس سال صرف ہوئے۔ علامہ اقبال کے فکروفن پر مرحوم نے متعدد بار تقاریر کیں اور ان کی معنی خیز تقریر کا ایک نمونہ اپریل ۱۹۶۹ء کے اقبال ریویو کراچی میں چھپ چکا ہے۔ وہ اقبال کو ''مثیل مولانائے روم'' کے لقب سے یاد فرماتے اور رومی کا بہت بڑا روحانی تلمیذ و ترجمان مانتے تھے۔ پاکستان کے علمی اداروں سے ان کو بڑی توقعات تھیں وہ جنوری ۱۹۶۴ء میں آخری بار پاکستان تشریف لائے اور مغربی پاکستان کی مختلف علمی مجالس سے خطاب کیا۔ کراچی میں اقبال اکادمی، انجمن ترقیء اردو اور ادارہء تحقیقات اسلامی (حال اسلام آباد) ان کی توجہ کا خاص مرکز تھے۔

زندگی کے آخری تین سال فروز انفر مرحوم نے ''مثنوی رومی'' کی شرح لکھنے میں گزارے اور دفتر اول کے تقریباً تین ہزار اشعار کی شروح (تین جلدوں میں) مترجم کے پاس موجود ہیں اور دست اجل نے انہیں یہیں تک لکھنے کی مہلت دی۔ یہاں ہم متخصص مثنوی کی اس شرح کی تینوں جلدوں کے مقدموں کے چیدہ چیدہ اقتباسات کو اردو میں منتقل کر کے پیش کر رہے ہیں اور ساتھ ساتھ بطور نمونہ مثنوی رومی کے پہلے شعر کی شرح کا ترجمہ بھی۔ یہ مقدمے استاد کے وسعت مطالعہ، ان کی قابلیت اور مثنوی شریف پر انگریزی، ترکی، عربی اور فارسی میں لکھی جانے والی شروح کا آئینہ دار ہے اور قارئین کرام مشاہدہ فرمائیں گے کہ واقعی '' دریائے معارف '' کا مصداق ہے (مترجم) ۔]

''حمد بہ خدا و درود بر رسول صلعم'' ۔ تقریباً چالیس سال ہو گئے کہ خدائے تعالیٰ کی توفیق اور حضرت مولانائے روم رحمۃ اللہ علیہ کی پر

جذب و کشش روحانی قوتوں کے وسیلے سے میں مثنوی شریف کے مطالعہ میں مصروف اور اس دریائے معارف میں حقائق ابدی کے گوہر تلاش کرنے کی خاطر غوطہ زن ہوں ۔ اس دوران میں نے عرفان و فیض کے اس معدن کو متعدد بار دیکھا اور اس الہام انگیز کتاب کی قابل ذکر شروح اور بزرگان گذشتہ کی بحثوں کو بغور مطالعہ کیا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مولانا کے حالات سے بتفصیل مطلع ہونے اور ان کے افکار کی منظم تفہیم کی غرض سے میں نے سوچا کہ مثنوی کے مطالب کی ایک فہرست مرتب کر لی جائے ۔ اس بات سے محترم قارئین کو آگاہی ہو گی کہ دوسری کتب کی مانند مثنوی شریف ابواب و فصول میں منقسم نہیں ہے ۔ اس کتاب کا اسلوب قرآن کریم کے تتبع میں اس طرح کا ہے کہ معارف اصول عقاید، قواعد فقہ اور مختلف احکام و نصائح ایک بے نظیر حکمت سے مربوط ہیں۔ مثنوی شریف کا یہ اسلوب کتاب آفرینش کے مشابہ ہے، دوسرے مصنفین و مؤلفین کی کتابیں اس وصف سے عاری ہیں۔ فلسفیانہ افکار، اصول تصوف اور علوم اسلامی کے حقائق اس کتاب میں یوں بکھرے ہوئے ملتے ہیں کہ ممکن ہے کہ مولانا ایک مطلب کو دفتر اول میں اجمالاً ذکر کریں اور اس دفتر کے کسی مقام پر یا کسی دوسرے دفتر میں اس کی تفصیل پیش کریں۔ اس خاطر جو کوئی مولانا کے بیان کردہ سارے مطالب پر نظر نہ رکھے وہ ان کی بات کو سمجھ نہ سکے گا۔

مہر ماہ ۱۳۲۴ ہجری شمسی میں میں نے یہ کام شروع کر دیا تھا۔ اس کام کی خاطر ہر روز کئی گھنٹے مخصوص کرلئے اور اسطرح اسفند ۱۳۲۵ ہجری شمسی میں اس وقت کی اپنی معلومات اور سلیقۂ کار کے مطابق مثنوی کے مطالب کو مرتب کرکے شائع کروایا ۔ یہ فہرست مطالب بڑی مفید رہی مگر جلد ہی مجھے یہ احساس ہوگیا کہ مثنوی شریف کے مطالب اتنے متنوع اور گسترده ہیں کہ اس بضاعت مزجاۃ سے ان کا احاطہ کرنا مشکل ہے ۔ جس قدر مطالعہ بڑھتا گیا اسی قدر اپنے کام کے نقائص معلوم ہونے لگے ۔ میں اپنے آپ کو اس شخص کی طرح محسوس کررہا تھا جس نے دریائے ژرف و بے کراں سے چند خذف ریزے چن رکھے ہوں اور ان کو موتی سمجھ رہا ہو ۔ باربار کے مطالعہ اور تجدید نظر نے مجھے اس بات کا قائل کر دیا کہ مولانا اپنے عصر کے متداول علوم و معارف میں متبحر تھے اور اپنی دوربین اور پردہ شگاف فکر و نظر کی مدد سے وہ ہمارے زمانے تک کے کئی مسائل درک فرما گئے بلکہ اس دور سے بھی بہت آگے نکل گئے ۔ ۔ ۔ ۔

مذکورہ فہرست کی تنظیم و ترتیب کے دوران مجھے گذشتہ بزرگوں کی کتب اور ان کے سلیقہ معلومات سے مستفید ہونے اور ان کے مطالب کو پرکھنے کا موقع ملا ۔ اس قسم کا استفادہ اسی کو ملتا ہے جو ایک حالت پر قانع نہ ہو اور نت نئی کاوش میں مصروف ہو۔ اس سلسلے میں دو کتابوں کا ذکر کردوں : ایک کاشفی ہروی کی ''لب لباب'' اور دوسری قاضی تلمذ حسین کی ''مرآۃ المثنوی''۔ پہلی کتاب میں شریعت، طریقت اور حقیقت کے انوار و لوامع ملتے ہیں۔ مؤلف نے بڑی محنت کی ہے اور صوفیہ و مشائخ کے اقوال و بیانات سے خوب استفادہ کیا ہے لیکن مولانا کے بیان فرمودہ فلسفیانہ، نفسیاتی، اجتماعی، متکلمانہ اور تعلیمی مسائل کو وہ بیان نہیں کرسکا ہے۔ دوسری کتاب کی ترتیب میں بڑی قابل تعریف محنت کی گئی ہے۔ اس کتاب میں مولانا کی آراء و افکار کا خوب تجزیہ کیا گیا مگر زیادہ تر مذہبی و اخلاقی مطالب کو ہی احاطہ کیا گیا ہے۔

مثنوی شریف میں کثرت مضامین، انتقال موضوعات کی سرعت اور مولانا کے بیان کا حسن مہارت اس درجہ کا ہے کہ قاری سرگرداں ہو جاتا ہے۔ قاری نہایت خلوص آمیز سعی سے ان مطالب کے پیچھے بھاگتا ہے مگر صرف جزئیات کو احاطہ کر پاتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی ہوائی جہاز یا کسی اور تیز رفتار چیز پر سواری کرتا ہوا گزر جائے اور ارد گرد کی چیزوں کا کماحقہ مطالعہ نہ کر سکے۔ مثنوی شریف کے بارے میں یہ میرا ذاتی تجربہ ہے اور اس لئے جس کسی نے بھی اس کے مطالب کو احاطہ کرنے کی کوشش کی ہو یا کررہا ہو،اس کا کام نقص پذیرہی رہے گا۔ اس دشواری کے باوجود مجھے 'لب لباب' 'مرآۃ مثنوی' اور خود اپنی مرتب کردہ فہرست مطالب سے بڑا فائدہ پہنچا ہے۔

فہرست مطالب کی ترتیب سے قبل ، میں سوچتا تھا کہ گذشتہ شروح پر اعتماد کرنے کے بجائے مثنوی شریف کو خود مولانا کی دوسری تصانیف نیز معتبر مآخذات کی مدد سے سمجھا جائے۔ مآخذات سے مراد قرآن مجید اور احادیث رسول صلعم کے علاوہ دینی، صوفیانہ، ادبی اور متکلمین و فلاسفۂ اسلام کی کتابیں ہیں۔ خود مولانا کی دوسری کتابوں میں ''دیوان کبیر'' اور ''فیہ ما فیہ'' کے ایران اور ہندوستان کے مطبوعہ نسخے ناقص اور ناقابل اطمینان تھے۔ اس خاطر میں نے ترکی سے ان کتابوں کے مخطوطات حاصل کئے اور ان کی تصحیح میں لگ گیا۔ فیہ ما فیہ کو مع حواشی ۱۳۳۱ھ ش میں اور دیوان کبیر کو گیارہ سال کی مدت (۱۳۳۱ - ۱۳۴۵ھ ش)میں تصحیح کرکے دس جلدوں میں راقم الحروف نے

شائع کروایا ہے ۔ کام کی تکمیل کی خاطر میں نے ان کتابوں اور مثنوی کے مشترکہ مضامین کی فہرست مرتب کرلی اور مولانا کے افکار کو سمجھنے کی خاطر یہ کام بڑا ھی مفید رہا۔ مولانا کے مکتوب اور مجالس سبق (مطبوعہ ترکی) سے بھی میں نے ایسا ھی استفادہ کیا ہے ۔

میں نے مولانائے روم کے والد سلطان العلما (بہاءالدین) کے ''معارف'' اور مولانا کے پہلے پیر برہان الدین محقق ترمذی کے ''معارف'' کو متعدد مخطوطات کی مدد سے ایڈٹ اور مع تعلیقات کے شائع کروایا اور پھر ان کتابوں اور مثنوی شریف کے مشترک مضامین کی فہرست بھی مرتب کی ۔ ''معارف سلطان العلما'' (چار جلد) ۱۳۳۳ - ۱۳۳۸ھ ش میں اور ''معارف محقق ترمذی'' ۱۳۳۹ھ ش میں ایران کی وزارت تعلیم نے شائع کیں۔ ''مقالات شمس تبریزی'' کی تصحیح و تحشیہ کے کام کو میں نے مکمل کرلیا ہے مگر ابھی چھپوا نہیں سکا ہوں ۔ اس کتاب کی کیفیت اور مخطوطات کی موجودگی کو میں نے اپنی کتاب ''شرح حال مولانائے روم (تہران ۱۳۳۳ھ ش صفحہ ۲۱ - ۲۱۱) میں بیان کردیا ہے۔ ان مقالات نے الفاظ، تعبیرات، قصص اور مضامین کے اعتبار سے ''مثنوی شریف'' پر بڑا ھی گہرا اثر ڈالا اور اس کتاب کی کئی مشکلات کا حل آن مقالات کی تفہیم میں مضمر ہے ۔ ان مقالات کی فہرست مطالب کو ''مثنوی شریف'' سے تقابل کرنے کی خاطر میں نے ترتیب دے رکھا ہے ۔

جن کتابوں کا میں نے اوپر ذکر کیا یہ مولانا کے افکار کے اصل سرچشمے ھیں۔ ان کے علاوہ کتنی ھی تفاسیر، احادیث، فقہ، فلسفہ، تصوف، امثال و قصص کی کتابیں ھیں جو مثنوی شریف کی تالیف سے قبل یا مولانا کے عہد تک لکھی گئیں ان سب کو خاکسار نے مطالعہ کیا اور ضروری یاد داشتیں مرتب کرلی ھیں۔ اگر آپ نمونے دیکھنا چاہیں تو میری دو کتابیں ''مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی'' (تہران ۱۳۳۳ھ ش) اور ''احادیث مثنوی'' (تہران ۱۳۳۴ھ ش) ملاحظہ فرمالیں ۔ مگر موجودہ شرح کچھ ایسے نئے مآخذ و مطالب کی سعی کی حامل ہوگی جو مذکورہ کتابوں کی تالیف کے بعد مجھے ھاتھ لگے ھیں ۔

گزشتہ بزرگوں میں سے جن حضرات کی تصانیف نے مولانا پر اثر ڈالا ہے، ان میں حجۃ الاسلام امام محمد غزالی سر فہرست ھیں۔ ''احیاء علوم الدین'' کو مولانا (رومی) نے اکثر پڑھا ہے اور اس خاطر اس کتاب کے مطالب کی ایک فہرست بھی مجھے مرتب کرنا پڑی تاکہ اپنی نارسا عقل کے مطابق مثنوی شریف کو سمجھ سکوں۔

ایسا ہی کام میں نے محی الدین ابن عربی کی 'الفتوحات المکیہ' اور کئی دیگر کتب متصوفہ کے سلسلے میں انجام دیا ہے ۔ حکیم سنائی اور فرید الدین عطار نیشاپوری کی کتب کو متعدد بار پڑھا اور ان کے مطالب کا مثنوی کے ساتھ ایک جداگانہ تقابلی مطالعہ کیا ہے ۔ ضمناً اس بات کا ذکر کردوں کہ سنائی اور عطار کی کتب خصوصاً ''حدیقہ الحقیقہ'' ''تذکرۃ الاولیاء'' اور ''منطق الطیر'' مولانا نیز ان کے دوستوں اور مریدوں کے زیر مطالعہ رہی ہیں اور جب حسام الدین چلپی کی گزارش پر مولانا نے مثنوی شریف لکھنا شروع کی تو عطار کی منطق الطیر کی بحر رمل مسدس مقصور یا محذوف کو ہی اختیار کیا ہے ۔

جن کتب اور مآخذ کا ذکر کیا گیا، یہ خود بینی اور اظہار فضل کی خاطر نہیں ہے ۔ میں اپنی کوششوں اور مثنوی کی عظمت کا ذکر کررہا ہوں ۔ میں نہایت صراحت اور صدق و صفا کے ساتھ معترف ہوں کہ ابھی پہلا ہی قدم اٹھا سکا ہوں ۔ میں ابھی مولانا کے اسرار معنوی میں سے کسی ایک سر پر بھی کما حقہ' عبور نہیں رکھتا اور ان کے مکتبہ' فکر کا طفل ناآموز ہوں ۔ ابھی تک حرف تہجی سیکھتے سیکھتے گھبرا گیا ہوں اور قدم آگے بڑھتا ہی نہیں ہے ۔ بہرحال مثنوی شریف کی شروح میں سے مندرجہ ذیل کتابوں سے میں نے خصوصی استفادہ کیا ہے:

۱) احمد رومی نامی ایک مؤلف کی شرح جس کے حالات مجھے فی الحال معلوم نہیں ہو سکے البتہ وہ سلطان ولد (متوفی ۷۱۲ھ) اور ان کے فرزند جلال الدین فریدوں عارف (۶۷۰ - ۷۱۹ھ) کا معاصر تھا ۔ اس شرح کی ۸۰ فصول ہیں ۔ شارح قرآن مجید کی کوئی آیت یا کسی حدیث رسول صلعم کو نقل کرکے اس کی شرح کرتا اور پھر مثنوی شریف کے چھ ایسے اشعار پیش کرتا ہے جو ان مطالب سے مربوط ہوں اس طرح آیت یا حدیث کی شرح میں وہ مثنوی معنوی کے منقولہ اشعار کی شرح لکھ ڈالتا ہے ۔ یہ کتاب ۷۲۰ ہجری میں، مولانا کے وصال کے ۴۸ سال کے بعد اور ان کے فرزند سلطان ولد کی وفات کے صرف ۸ سال بعد لکھی گئی ہے ۔ اگرچہ زیادہ مطالب فکر انگیز نہیں پھر بھی بظاہر یہ پہلی کتاب ہے جس میں مثنوی شریف کے مطالب کی عظمت اور ان کو سمجھانے کی کوشش کا اظہار کیا گیا ہے ۔ چونکہ مؤلف مولانا کے جانشینوں سلطان ولد اور عارف چلپی کا معاصر تھا، اس خاطر اس کتاب میں بیان شدہ معانی لائق توجہ ہیں ۔ البتہ یاد رہے کہ اس سے قبل خود مولانا نے اور پھر سلطان ولد نے مثنوی کے بعض اشعار کے مطالب لکھے ہیں ۔ میں انشاءاللہ ان اشعار کی شرح میں خود حضرت مولانا اور

ان کے نامور فرزند کی گفتار کو نقل کروں گا۔ اس شرح مثنوی شریف کے دو مخطوطے اس راقم ضعیف کے پاس موجود ہیں۔

ب) کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی (م - ۸۴۵ ھ) کی ''جواھرالاسرار'' و '' ظواھر الانوار ''۔ مصنف مشہور صوفی ابوالوفا خوارزمی (م جمعہ ۳ رجب ۸۳۵ ھ) کے مرید اور اپنے پیر کی مانند مولانا کے عشق سوزاں کی آگ سے حرارت کا جویا تھا۔ اس مؤلف نے پہلے مثنوی شریف کی بحر متقارب میں منظوم شرح لکھی جس کا نام '' کنوز الحقائق فی رموز الدقائق '' ہے۔ اس کے بعد دوستوں اور مریدوں کی خواہش پر اس نے مذکورہ شرح لکھی اور اسے ظہور الدین ابراھیم سلطان (ابن شاہرخ، تیمور گورگانی کے پوتے) کے نام معنون کیا۔ کتاب کا آغاز ۸۳۳ ھ سے پہلے ہوا۔ مؤلف نے دفتر اول کی شرح مکمل کی اور پھر کچھ عرصے کے بعد دفتر دوم اورسوم کی شرح لکھی اور بظاہر باقی تین دفتروں کی شرح لکھنے کا اسے موقع نہیں مل سکا ہے۔ شرح شروع کرنے سے قبل اس نے مشائخ طریقت کے حالات بیان کرنے، صوفیہ کی اصطلاحات جمع کرنے اور تصوف وعرفان کی بحثیں چھیڑنے میں دس مقدمے لکھے ہیں۔ پہلے مقدمہ میں صوفیائے سندھ و ھند کے خرقۂ فقر کی حضرت علی سے اسطرح نسبت بیان کی ہے کہ اسے قبول کر لینا مشکل ہے۔ پھر مولانائے روم کے ابتدائی حالات مندرج کئے ہیں۔ دوسرے مقدمہ میں صوفیا کی اصطلاحات اور مشائخ کی شرح و توجیہات بیان کی گئی ہیں اور یہ حصہ قابل توصیف ہے۔ یہ شرح ۱۳۱۲ھ میں لکھنؤ میں چھپ گئی تھی اور اس خاکسار کے پاس اس کا ایک مخطوطہ بھی موجود ہے۔

ج) بارھویں صدی ھجری کے مشہور دانشمند اور نکتہ دان صوفی خواجہ ایوب کی ''شرح اسرار الغیوب '' (مؤلفہ ۱۱۲۵ھ) جس میں مثنوی شریف کی مشکلات کو خاطر خواہ حل کیا گیا ہے۔ پہلے مشکل الفاظ اور اس کے بعد مشکل اشعار کی شرح بیان کی گئی ہے۔ دوسرے مؤلفین اور شارحین کی آراء اور بزرگان تصوف کی باتوں کو اس نے صرف نقل ہی نہیں کیا ، ان کی نقد و تعدیل بھی کی ہے۔ مولانائے رومی کے احوال اور روحانی تصرفات کو بھی شارح نے بڑے معتدل انداز میں بیان کیا اور اشعار کے معنی کو واضح کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔ اس نادر شرح کا ایک مخطوطہ مرقومہ ۱۲۰۰ ق کو ھمارے معاصر صاحبدل شاعر محمد ھاشم میرزا (متوفی ۱۳۱۹ھ ش) رحمۃ اللہ علیہ نے اس خاکسار کو عنایت فرمایا ہے۔

د) ولی محمد اکبر آبادی کی شرح مؤلفہ ۱۱۴۰ھ ق ... یہ مثنوی شریف کی پورے چھ دفتروں کی شرح اور مفید کتاب ہے اور بعض باتوں کی اس میں بڑی لکتہ رسی نظر آتی ہے۔ یہ شرح بھی لکھنئو سے چھپی ہے۔

ہ) عبدالعلی محمد بن نظام الدین بحرالعلوم کی معروف شرح بھی چھ دفتروں کی شرح ہے (مطبوعہ لکھنئو)۔ اس شرح میں بیشتر مطالب ویسے ہیں جیسا کہ ولی محمد اکبر آبادی کی شرح کے۔ البتہ یہ دونوں شارح مولانا کے افکار کی محی‌الدین ابن عربی کے نظریات سے تطبیق کرنے کی کوشش میں مطلوبہ نتائج کے حاصل کرنے میں ناکام ہو کر بہت دور جا پڑے ہیں۔

و) فلسفی حاج ملا ہادی سبزواری (م۔ ۱۲۹۰ھ ق) کی ''شرح اسرار سبزواری'' جو ۱۳۸۵ھ ق میں تہران میں چھپی ہے۔ اس شرح میں مؤلف نے کوشش کی ہے کہ مولانا کے نظریات کو فلاسفہ اسلام خصوصاً صدر الدین ملا صدر شیرازی کی آراء کے ساتھ تطبیق دے۔ جن کی شرحوں کا یہاں تک ذکر کیا یہ سب فارسی میں ہیں۔

ز) اسمعیل انقروی کی ترکی شرح ''فاتح‌الابیات'' جو پوری مثنوی کی شرح ہے قاہرہ (مصر) کے مطبع خدیو میں چھپی ہے فاضلانہ اور محققانہ شرح ہے۔ ترکی دان دوستوں کی مدد سے میں نے اس سے خاطرخواہ استفادہ کیا ہے۔

ح) یوسف بن احمد مولوی کی شرح ''المنہج القوی'' (بزبان عربی) یہ شرح ۱۲۳۵ ہجری میں لکھی گئی اور ۱۲۸۹ ہجری میں مصر میں چھپی ہے۔ مؤلف نے پہلے مثنوی کے ہر بیت کو غیر فصیح عربی عبارت میں ترجمہ کیا پھر اس کی شرح لکھی ہے۔ بظاہر یہ فاتح الابیات ترکی کی عربی میں ترجمہ سی ہے۔

ط) قاہرہ یونیورسٹی نیز عربی یونیورسٹی بیروت کے استاد ڈاکٹر محمد کفافی کی شرح (مطبوعہ بیروت ۱۹۶۵ء)۔ یہ مثنوی شریف کے صرف دفتر اول کی شرح ہے جو بڑی فاضلانہ اور لائق تحسین ہے۔ مؤلف نے مثنوی شریف کے اشعار کو عربی میں ترجمہ کیا اور پھر ان کی شرح لکھی ہے۔

ی) معروف مستشرق آنجہانی ر۔ا۔ نکلسن کی شرح مثنوی (مطبوعہ لیڈن ۱۹۳۷ء) بزبان انگریزی ہے۔ فاضل مستشرق نے بڑی دقت نظر سے کام لیا اور معتبر مآخذ و منابع سے استفادہ کیا ہے۔ مثنوی شریف کے اسرار و رموز سمجھنے کی خاطر یہ ایک قابل قدر تصنیف ہے۔ بعض مشکلات کو حل کرنے کی خاطر میں نے اس سے رجوع کیا اور اس سلسلے میں دوست گرامی جناب ڈاکٹر امیر

حسین آریان پور نے راقم سے معاونت کی ہے (انتخاب مقدمہ جزو اول)۔

''الفاظ کی شرح میں ہم نے صوفیہ، فلاسفہ، متکلمین، اطباء اور ریاضی دانوں کی اصطلاحات سے استفادہ کیا ہے۔ زیادہ مطالب تو تصوف اور علم کلام کے ہیں، لیکن فقہ اور فلسفہ کے مفاہیم بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔ ہر ایک مبحث کی خاطر میں نے مختلف علمائے فن کی اسناد سے استفادہ کیا اور ضروری مآخذ نقل کردئے ہیں۔ قرآن مجید کی ان آیات کی تفسیر کے لئے جن کی خاطر مثنوی شریف میں تضمین یا اشارہ موجود ہے ہم نے یہ روش اختیار کی کہ معتبر تفاسیر سے استفادہ کیا جائے مگر میں ایک بار پھر، روایتی کسرنفسی سے قطع نظر، اظہار حقیقت کی خاطر یہ بات واضح کردوں کہ میری شرح میں بڑے نقائص موجود ہیں۔ کئی بار ایسا ہوا کہ میں مولانائے رومی کی عظمت فکر سے اس قدر مرعوب بلکہ سراسیمہ ہو گیا کہ شرح نویسی کے خیال سے منحرف ہونے لگا۔ سوچا کہ آخر میں نے اس بار عظیم کو برداشت کرنا کیوں قبول کرلیا ہے؟ پھر مولانا کے کلام کی تاثیر اور ان کے باطنی فیوض نے مجھے یہ کام جاری رکھنے پر مائل کر دیا۔ میں اظہار ارادت کی خاطر یہ کام انجام دے رہا ہوں مگر تکمیل کار کا کوئی ادعا نہیں ہے (انتخاب مقدمہ جلد دوم)۔

شرح مثنوی کے جزو سوم میں راقم الحروف نے ''کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی'' مؤلفہ عبدالحمید بن معین الدین محمد بن محمد ہاشم الحسینی القتالی الرفاعی التبریزی (بظاہر گیارھویں صدی ہجری کا مؤلف) سے بھی استفادہ کیا ہے (۱) مخطوطہ برٹش میوزیم میں موجود ہے (فہرست جلد دوم صفحہ ۵۸۸ نمبر ۲۵۰۴۰۸۲) اور کاتب محمد مہدی نے تاریخ کتابت ۱۱۴۱ ہجری درج کی ہے.... 'رفاعی' نسبت اس بات کی غماز ہے کہ مؤلف چھٹی صدی ہجری کے مشہور صوفی سید احمد رفاعی (۵۱۲ - ۵۷۸ھ) کے سلسلہ رفاعیہ (یا بطائحیہ) سے منسلک تھا۔ شرح کا دیباچہ اس حقیقت کا مظہر ہے کہ مؤلف مدتوں مثنوی معنوی کو مطالعہ کرتا رہا ہے۔ اس نے مثنوی کی مشکلات کو حل کرنے، اس کتاب سے دلچسپ نکات اخذ کرنے اور پھر شرح لکھنے کا منصوبہ بنایا تھا.... ابتدا میں عرفانی اور صوفیانہ مطالب کے حامل نو مقدمے لکھے ہیں جن کے عناوین یوں ہیں: ۱۔ ذات، حقیقت، ہویت، ماہیت اور ان اصطلاحات سے مربوط مطالب کے بارے میں

---

(۱) یہاں فاضل استاد نے شارح کا دور حیات متعین کرنے کے سلسلے میں داد تحقیق دی ہے (مترجم)۔

گزارشات ۔ ۲۔ وجود اور موجود ۔ ۳۔ مراتب الوجود ۴۔ صفات، مظاہر صفات اور ذات سے ان کی نسبت ۵۔ امہات الصفات ۶۔ مظاہرالصفات ۷۔ ایجاد و ابداع کے راز کے بارے میں ۔ ۸۔ عالم ارواح اور عالم ابدان سے قبل اس کی تخلیق کی حقیقت کے بارے میں ۹۔ ارواح اور ابدان کے تعلق کے ضمن میں۔

. . . . مذکورہ نہگانہ مقدمے اور شرح ابیات کے مباحث، محی الدین ابن عربی کی کتب، صدرالدین محمد بن اسحٰق قونوی کی ''مفتاح الغیب'' اور ''تفسیر سورہ فاتحہ'' نیز داؤد قیصری کی 'شرح فصوص الحکم' سے ماخوذ اور متاثر ہیں ۔ ظاہر ہے کہ مولانا روم کے افکار سے ان مباحث کو کوئی سروکار نہیں ہے۔

. . . . یہ شرح خواہ مخواہ کی دورازکار اور تکلف آمیز مباحث سے پر ہے اس کے باوجود بعض مطالب کی گہرائی اور گیرائی سے انکار نہیں کیا جاسکتا افسوس کہ مؤلف کو صرف دو دفتر کی شرح لکھنے کا موقع مل سکا ہے (انتخاب مقدمہ جزو سوم)''(۱)

نمونہ تشریح بیت اول :

''بشنو این نی چون شکایت می کند از جدایئہا حکایت می کند

مثنوی کے شارحین نے اس شعر کی شرح میں مختلف معانی بیان کئے ہیں جن کو ہم اجمالاً نقل کر دیں گے لیکن یاد رہے ''نے'' سے مولانا کی مراد یہی دل نواز ساز ہے جسے پھونکا جاتا ہے ۔ مولانا نے رومی موسیقی دان تھے اور ''نے نوازی'' سے انہیں خاصا لگاؤ تھا۔ اپنی غزلیات میں بھی انہوں نے ''نے نوازی'' سے لگاؤ کے اشارات فرمائے ہیں۔ مثلاً

دلم را نالۂ سر نای باید که از سر نای بوی یار آید

ای در آورده جهانی راز پای بانگ و بانگ نای و بانگ نای

ای نای خوش نوای که دلدار و دلخوشی

دم می دهی تو گرم و سرد می کشی

ای نای بس جوششت کز اسرار الهی

کار او کند که دارد از کار آگهی (۲)

---

(۱) (مثنوی شریف کی دیگر ترکی، عربی اور فارسی شروح سے آگاہی کی خاطر ملاحظہ ہو مجلہ آریانا (کابل) بابت مئی جون ۱۹۷۱ء میں مائل ہروی کا مقالہ ''شروح مثنوی'' از صفحہ ۱۹ تا ۲۴ (مترجم) -

(۲) دیوان کبیر بتصحیح استاد فروز انفر ابیات ۶۹۹ ، ۳۰۸۳۲ ، ۳۱۹۲۵ اور ۳۱۸۹۷

یہ "نے" ایک تمثیل ہے جس سے مراد خود مولانا کی ذات ہے جو خود پسندی سے خالی اور عشق معشوق کے تصرف میں ہے۔ یہ معشوق شمس تبریز، حسام الدین چلپی یا خدا کی ذات ہو سکتی ہے اس لئے کہ مولانائے رومی کے جذبۂ عشق کے تصرف سے خدا بھی ماوراء نہیں ہے۔ سب جانتے ہیں کہ جب تک شمس تبریز کے عشق سے مولانا کا پیمانہ جان لبریز نہ ہوا تھا، آپ شعر نہیں کہتے تھے اور منظوم باتوں کی طرف توجہ نہیں کرتے تھے۔ اس کے بعد آپ نے شاعری شروع کی اور عاشقانہ مضامین میں لگ گئے اور ایک عالم کو عشق میں سرمست کردیا۔ اب آپ نے سماع و رقص کی محافل بھی سجائیں۔ اس خاطر ان اسرار کے بیان کرنے میں آپ محرک عشق و معشوق تھے جو باہم متحد ہیں۔ جو کچھ آپ نے فرمایا یہ آپ کا کہا ہوا نہیں ہے۔ یہ آن کے معشوق کی نوائے دل انگیز اور حرف جان نواز ہے جو ان کے گلے سے نکلتا ہے۔ انہوں نے جو کچھ کہا ہے محبت ہو، سختی، وصال کی دلآویز بات ہو' یا فراق کا دردناک نالہ' نصیحت ہو یا تنبیہ، سب معشوق کی گفتار ہی ہے۔ یہ عشق و معشوق کی بات ہے جو انہیں کہیں کا کہیں لے جاتی رہی ہے۔ شمس الدین افلا کی، (۱) صاحب مناقب العارفین اور دوسروں کی روایات سے ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ مولانا نے اس مثنوی شریف کو دس سال یا اس سے کچھ زیادہ مدت میں کہا اور حسام الدین چلپی اسے لکھتے رہے ہیں۔ مولانا نے اس کتاب کو عام شاعروں کی روش پر نہیں لکھا۔ اس میں خیال بافی یا تک بندی نہیں بلکہ باطنی ہیجان اور سوزش دروں ہے جس نے معانی کا جامہ پہن لیا ہے۔ دوسرے شعرا کی مانند تامل و تفکر اور غور و تعمق کی مولانا کو ضرورت نہ تھی۔ اسی خاطر وہ خود کو "نے" سے تشبیہ دیتے ہیں جو بیچ سے خالی ہے یہاں بھی مشہور ساز مراد ہے نہ کہ قلم، قلم اعلیٰ، اور حقیقت محمدی وغیرہ خود مثنوی اور مولانا کی غزلیات کے چند شواہد ملاحظہ ہوں۔

ما چو نائیم و نوا در ما ز تست   ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست

عالم چو سرنائی و او در هر شکافش می دمد

هر نالۂ دارد یقین زان دو لب چون قند، قند

---

(۱) مثنوی معنوی نمبر ۵۹۹ اور دیوان کبیر ابیات نمبر ۵۶۶۳، ۲۵۶۹، ۹۹ تا ۹۲، ۹۵ ۱۳۶۸۵، ۱۷۱۸۳، ۲۰۳۷۳، ۲۱۷۵۰، ۲۳۵۱۲، ۲۵۳۹۲، ۲۶۳۳۶، ۲۸۵۶۲ - ۶۳ - ۳۰۳۷۵، ۳۰۱۶۱ اور ۱۳۶۶۳

اندر دل آوازی پر شورش و غمازی
آن ناله چنین دانم کو نائی تو می آید
بحق آن لب شیریں کہ می دمد درسن که اختیار ندارو بناله این سرنا
مقبل ترین و نیک پی در برج زهوا کیست؟ نے
زیرا نهد لب بر بست تا از تو آورد نوا
نیها و خاصه نیشنز بر طمع این بسته کمر
رقصان شده در نیستان یعنی تعز من تشاء
پدبی تو چنگ ونی حزین برد آن کنار و بوسه این
دف می گفت می فن رخم تا روی من یا بد بها (۱)
بسیار گفتم اے پدر دانم که دانی این قدر
که چون بینم بے پا و سردر پنجۂ آن نائیم
همه پر بار از آنم که صنم نای و تونائی
چو توی خویش من ای جان بی این خویش پسندم
مثل نای حمادیم و خمش بے لب تو
چه نواها زنم آن دم که دمی در نائم
من نخواهم که سخن گوئم الا ساقی
بے دمد در دم ما زانک چو نای انبانم
عاشقان نالان چون نای و عشق همچو نای فن
تاچها در می دمد این عشق در سر نای من
دف منی هین مخور سیلی هر نا کسی
نای صفی هین مکن از دم هر کس فغان
تو چو سر نای منی بے لب من ناله مکن
تا چو چنگت ننوازم زنوا هیچ مگو
مرا چو نے بنوا زند شمس تبریزی
بهار برنی و مطرب زغم خروشیده

---

(۱) خواجه حافظ شیرازی کا شعر ہے
همچو چنگ از بکناری کام دلم از اب خویش چو نے یک نفسی بنوازم
(فروزانفر کا حاشیه)

دهان عشق می خندد که نامش ترک گفتم من
خود این او می دمد در ما که مانائیم و او نائی
منم نای تو معذورم درین بانگ
که بر من هر دمی دم می گماری
همه دمهای این عالم شمرده است
تو ای دم چه دمی که بے شماری
همچو نائم زیست می چشم و می نالم
کم زنم تا نکند کس طمع انبازی
بدرون تست مطرب چه دهی کمر، طرب
نه کمتر تن زنائی نه کست جان زنائی
چگونه زار ننالم من از کسی که گرفت
بهر دودست و دهان او مرا چو سرنائی
برباد لب دلبر خشکست لب مہتر
خوش باشکم خالی می نالد چون سرنا
خالی شو و خالی به لب برلب نائی نه
چون نی زد مش بر شوو آنکه شکر میخا

دوسرے مقامات پر مولانا نے صوفیہ کے احوال ''فنائے فعل یا فنائے انفعالی'' کو تمثیلی رنگ میں چنگ، رباب، طبل، کوس اور دھل وغیرہ کی مثالوں سے واضح فرمایا ہے۔ وجہ ظاہر ہے: بجانے والے کے ضرب زخمہ کے بغیر ان میں سے کسی کی بھی آواز نہیں نکل سکتی۔ راشگر یا نوازندہ ھی ان سے کام لیتا ہے۔ مولانا فرماتے ھیں:

ماچو چنگیم و تو زخمه می زنی زاری از مانے، تو زاری می کنی(۱)
شادبا، چنگ تنی کز دست جان حق بسندش
بر کنار خود نهار و ساز آنرا هو کند
گرید و نیکیم تو از ما مگیر ماهمه چنگیم و دل ما چو تار

---

(۱) شیخ سعدی شیرازی کا شعر ہے
همچو چنگم سر تسلیم و ارادت در پیش
تو بهو ضرب که خواهی بزن و بنوازم
(حاشیه از استاد فروز انفر)

گاہ یکی نغمہ تر می نواز گاہ و تر بگزر و در خشک آر
گر نتوازی دل ایں چنگ را بس بود اینش کند تہی بر کنار
من خمش کردم توم بگزاشتی ہمچو چنگم سخرۂ افغان تو

چملہ سوال و جواب زدست منم چوں رباب
می زندم او شتاب زخمہ کہ یعنی بنال
یکدم بانگ نجات یکدم آواز مات
می زند آں خوش صفات برس و بر وصف حال
ہمہ چو کوس و چو طاہیم دل تہی پیشت
بر آوریم فغان چوں نے تو زخم دوال
بگفت دل کہ سکستن ز تو چگونہ بود
چگونہ بے ز دہل زن کند غریو دہل
ہمۂ جہان دہلند و تو می دہل زن و بس
کجا روند ز تو چونک نستہ است سبل
جواب دار کہ خود را دہل شناس و مباش
گہی دہل زن و گاہی دہل کہ آرد ذل (۱)

ممکن ہے کہ مولانا کی نظر اس عربی عبارت پر رہی ہو: مثل المومن کمثل المزمار لا یحسن موتہ الا بخلاء بطنہ (مومن کی مثال مزمار کی ہے جس کی آواز اسی وقت اچھی لگتی ہے جب اس کا باطن خالی ہو) ۔ مولانا نے اسے حدیث نبوی خیال کیا اور مثنوی (ج چہارم بیت ۲۱۳) نیز دیوان کبیر (ابیات ۲۷۳۶اور ۱۸۲۳۵) میں اس سے استشہاد کیا ہے ۔ یہ عبارت کسی قدر تغیر کے ساتھ ایک بڑے صوفی ابو طالب محمد بن علی بن عطیہ مکی (متوفی ۳۸۲ہجری) سے منسوب ہے جسے ہم نے ''احادیث مثنوی (طبع دانشگاہ تہران ص ۲۲۲) میں نقل کیا ہے اور کسی قدر تفاوت کے ساتھ یہ بات کسی بادیہ نشین نے کہی تھی('عیون الاخبار' جلد سوم، مصر صفحہ ۲۲۲) ۔ مولانانے رومی اپنی وسعت فکر سے رائی کو پہاڑ کی صورت میں جلوہ گر کرتے اور مختصر سے مطلب کو نہایت زوردار معانی دیتے ہیں ۔ اس تشبیہ کو انہوں نے مثنوی کے آغاز اور دیوان کبیر میں اس زور شور سے بیان فرمایا ہے جس کی نظیر کسی اور کتاب کے دیباچے میں نظر

(۱) دیوان کبیر ابیات شمارہ ۵۷۷۷ ، ۱۶۳۷۱ ، تا ۷۳ ، ۲۳۵۹۱ ، ۱۳۲۹۵ ، ۱۳۲۵۶ ، ۱۳۳۵۶ تا ۳۵ - ۹) از قوت القلوب

نہیں آتی ہے ۔ خود مولانا کے کلام کے ان شواهد کی روشنی میں اس بات میں کوئی شک باقی نہیں رہ جاتا کہ اس شور انگیز ''نے'' سے مراد خود ان کی ذات ہے جس میں عشق پھونکا جاتا رہا اور پھر اس سے روح پرور نغمے نکلتے رہے ہیں مولانا مخاطبین سے کہ رہے ہیں : یہ نغمات میرے نہیں ، انہیں جذبہ عشق یا معشوق نے کہا ہے۔ اس سرود آسمانی کی ادائیگی میں میرا کام ایک آلے 'نے' کا ہے۔ میں وہ سوختہ بال پروانہ ہوں جسے شمع حقیقت نے جلا دیا ہے میری آواز اپنی نہیں، ندائے عشق کے نغمے مجھ سے سرازبر ہو رہے ہیں ۔ عشق نے میرے تار و پود بدن کو ''نے'' بنا دیا ہے اور اب دوسرے روح نواز اور غم انگیز نغمے سنتے رہیں گے ۔

مولانا کی مثنوی شریف کا یہ مقدمہ کتنا لطیف اور بدیع المعانی ہے ۔ اس کے مقابلے میں ان مصنوعی اور بے لطف مقدموں کو ذہن میں لائیے جنہیں اکثر شاعر اور مؤلف لکھتے رہے ہیں ۔ اس مقدمے میں مولانا نے اپنے ان کوتاہ نظر معاصرین اور ظاہر بین شریعت پناہوں کی کور ذوقی کی طرف بھی اشارہ کر دیا جو رقص و سماع کو خلاف شرع کام سمجھتے تھے۔ '' ہر کسی از ظن خود شد یار من '' اور ''سر من از نالہ من دور نیست '' نیز '' در نیابد حال پختہ هیچ خام '' وغیرہ سے بظاہر ایسے ہی لوگوں کی طرف اشارہ ہے ۔ یہ تعریفی بات جو ہم نے بیان کی یہ دو شارحین کے اقوال سے ماخوذ ہے۔ کمال الدین حسین خوارزمی نے اس کی طرف اشارہ کیا اور مولانا عبدالرحمن جامی نے اسے بصراحت لکھا۔ دوسرے متعدد شارحین نے جامی سے قول نقل کیا ہے ۔

البتہ شارحین مثنوی نے '' نے '' کی مختلف تاویلات اور توجیہات کی ہیں مثلاً :

۱ - ''نے'' سے مراد مرد کامل ہے ۔ '' نے '' کے فارسی میں ایک معنی نفی (نہیں) کے ہیں اور مرد کامل بھی فنائے ذات (نفی ذات) کر چکا ہوتا ہے۔ ''اس پر دوسروں کی طرف سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ایک تو نفی والا ''نے'' کسرہ کے ساتھ ہے نہ کہ فتحہ کے ساتھ ۔ پھر مرد کامل وہ ہے جو (صوفیہ کی تعبیرات کی رو سے) وصال سے بہرہ مند ہو نہ کہ درد فراق کا شاکی ۔ صاحب فراق کی جو کیفیت اس شعر اوراس سے بعد والے اشعار میں بیان کی گئی ' وہ ' '' مرد کامل '' کے ان معانی سے ہم آہنگ نہیں ہے ۔ اس اعتراض پر بھی دوسروں نے اعتراض کئے ہیں جس کا محاصل یہ ہے : مراتب کمال کی کوئی انتہا نہیں ۔ اگر سیر الی اللہ کی منزل ختم ہو جائے تو سیر فی اللہ کی منزل تو

کبھی ختم نہیں ہو سکتی - البتہ لفظ ''نے'' فتح اول کے ساتھ بھی فارسی میں
نفی کے طور پر مستعمل رہا ہے -
حکیم فردوسی کا شعر ہے:-

دل پارسی با وفا کی بود چو آری کند رای اوفی بود (۱)

اب بھی بشرویہ اور طوس میں ''نے'' کو اسی طرح ادا کرتے ہیں - ان علاقوں
خصوصاً دیہاتوں میں ابھی تک یائے مجہول کا بھی رواج ہے -

۲- ''نے'' سے مراد روح قدسی اور نفس ناطقہ ہے جو اپنی اصل سے دور قفس
تن میں محبوس اور فریاد کناں ہے - روح سفر اور جدائی سے نالاں ہے اسی
مناسبت سے بعض شارحین نے لکھا ہے کہ دوسرے شعر میں لفظ ''نیستان'' سے
مراد عالم مجردات اعیان ثابتہ ہے -

۳- ''نے'' سے مراد قلم ہے اور شاید اس طرح کہ قلم کو لوح سے ممیز کیا
جائے -

۴- ''نے'' حقیقت محمدی ہے جس میں لوح شامل ہے اور قلم بھی - بعثت
نبوی کا آغاز لفظ ''اقرا'' سے ہوا - مولانا نے مثنوی کا آغاز ''شنو'' سے کیا جو قرآن
مجید کی اس آیت سے مناسبت رکھتا ہے: و اذا قریٔ القرآن فاستمعوا و انصتوا... الخ''
یہی چار باتیں اکثر نظر آتی ہیں اور سب ہی مولانائے رومی کے مزاق سے بعید
ہیں - اس کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ مثنوی کے متاخر نسخوں میں اس شعر کا پہلا
مصرع میں آیا ہے : ''بشنو از نے چوں حکایت می کند -'' قونیہ کے سب سے اصح
اور اقدم مخطوطے میں یہ شعر اسی طرح ہے جیسا کہ ہم نے نقل کیا ہے - یہ
مخطوطہ اس مخطوطے کی نقل ہے جو مولانائے روم اور حسام الدین چلپی کی
محافل میں موجود رہا ہے - اسماعیل انقروی اور یوسف بن احمدمولوی نے بھی
اسے ہمارے متن کے مطابق نقل کیا ہے - اس شعر کی موجودہ صورت کی مناسبت
سے نیز مولانا کی مثنوی کی دوسرے سوارد اور دیوان کبیر نے استشہارات کی روشنی
میں ''نے'' کو حقیقت محمدی یا روح قدسی وغیرہ کہنا ایک بے معنی توجیہہ ہوگی -
والله اعلم -(۲)

---

۱) شاہ نامہ طبع بروخیم جلد ۷ - بیت شمارہ ، ۲۲۳۰ -

۲) یہ نمونہ شرح مثنوی شریف کی تین جلدوں کو مطالعہ کرنے کی
خاطر ایک ترغیب کے طور پر ہے اور ''هزار ابیات'' کی شرح میں میرے
مرحوم استاد بلا شبہ ہزاروں مآخذ پیش نظر رکھے ہیں -(مترجم)

87A

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested: Islamic Studies, Comparative Religion, Philosophy, History, Sociology, Languages and Literature, Art and Archaeology.

Published alternately
in
English and Urdu

Subscription

(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 15/-	$ 5.00 or £ 1.75

Price per copy

Rs. 4/-	$ 1.50 or £ 0.50

All contributions should be addressed to the Secretary Editorial Board, *Iqbal Review*, 43-6/D, Block No. 6, P.E.C.H.S., Karachi-29. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Published by
Abdul Hameed Kamali, Secretary of the Editorial Board of the *Iqbal Review* and Director, Iqbal Academy Pakistan, Karachi.
Printed at
AL-HAMD Printing Industries
29-48, Saudabad Market, Karachi-37.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

July 1972

IN THIS ISSUE

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
KARACHI